نذرِ حمید احمد خاں

مرتبّہ

احمد ندیم قاسمی

مجلسِ ترقّیِ ادب ○ لاہور

طبع اول : دسمبر ۱۹۸۰ء

تعداد : ۱۱۰۰

ناشر : احمد ندیم قاسمی
ناظمِ مجلسِ ترقیِ ادب ، لاہور

طابع : محمد زرین خاں

مطبع : زرین آرٹ پریس ، ۶۱ ریلوے روڈ ، لاہور

فہرستِ مضامین

علامہ اقبال

مرزا غالب

اردو ادب

عرضِ مرتب

پروفیسر حمید احمد خاں مرحوم و مغفور ایک ایسی جامع الحیثیات شخصیت تھے جن کے علمی کارناموں کو زندہ رکھنا ہم سب کا ملّی فرض ہے۔ ان کے انتقال کے کوئی دو ماہ بعد ۱۸ مئی ۱۹۷۴ع کو ''مجلسِ یادگارِ حمید احمد خاں'' کا قیام عمل میں آیا ۔ اس کے روح و رواں پروفیسر سیّد وقار عظیم مرحوم (معتمد) تھے اور مجلس کو جسٹس ایس۔ اے۔ رحمٰن مرحوم (صدر) کی سرپرستی اور رہنمائی حاصل تھی۔ اسی اجلاس میں پروفیسر حمید احمد خاں مرحوم کے علمی ، ادبی اور تعلیمی کارناموں اور ان کی یاد کو زندہ رکھنے کے لیے مختلف اقدامات تجویز کیے گئے اور ذیلی کمیٹیاں ترتیب دی گئیں ۔ مجھے ''نذرِ حمید احمد خاں'' مرتّب کرنے والی ذیلی کمیٹی کا کنوینر مقرر کیا گیا اور میں کتاب کی ترتیب کے مختلف مراحل پر جسٹس ایس ۔ اے ۔ رحمٰن اور پروفیسر سیّد وقار عظیم سے مشورے لیتا رہا ۔

میرے پیشِ نظر ایک ایسی کتاب کی ترتیب تھی جس میں خاں صاحب مرحوم کے مرغوب اور پسندیدہ موضوعات پر ملک اور بیرونِ ملک کے معزز اہلِ علم اور اہلِ ادب حضرات کے مقالات شامل ہوں ۔ جو لوگ خاں صاحب مرحوم سے متعارف ہیں اور ان کے خیالات و نظریات سے آگاہ ہیں ، وہ جانتے ہیں کہ مرحوم کو بعض موضوعات سے بطورِ خاص دلچسپی تھی اور یہی ان کی عمر بھر کی علمی سرگرمیوں کے محور تھے ۔ یہ تھے :

(۱) اسلام ، (۲) پاکستان ، (۳) علامہ اقبال ، (۴) مرزا غالب اور (۵) اُردو ادب ۔ یقیناً تعلیم کے موضوع کو بھی اس فہرست میں شامل ہونا چاہیے تھا مگر پاکستان میں یہ ایک ایسا بدنصیب موضوع ہے جس پر ہر شخص اپنی منفرد رائے ، کھتا ہے اور سبب اس کا یہ ہے کہ ہم ایک منضبط اور منظم تعلیمی نظریے سے محروم ہیں ۔ چنانچہ میں نے صرف متذکرہ پانچ موضوعات ہی پر اکتفا کی اور ۷۵ سے زیادہ ملکی اور غیر ملکی اصحاب کو ''نذرِ حمید احمد خاں'' میں شرکت فرمانے کی دعوت دی ۔ ظاہر ہے اگر یہ پچھتر کے پچھتر مقالات موصول ہو جاتے تو ''نذرِ حمید احمد خاں'' کو چار پانچ جلدوں میں شائع کرنا پڑتا ، جو ناممکن تھا ۔ میرے سامنے مقصد یہ تھا کہ زیادہ سے زیادہ پندرہ بیس بھرپور مقالات مہیا ہو جانا چاہییں جن میں موضوع کے لحاظ سے تنوع ہو اور جن کی علمی ، ادبی اور تحقیقی سطح خاں صاحب مرحوم کے اعلٰی معیاروں کے مطابق ہو ۔

میں یہاں اُن اصحاب کی فہرست پیش نہیں کروں گا جنھوں نے بار بار کی یاددہانیوں کے باوجود میری گزارش کا جواب لکھنے کی بھی زحمت گوارا نہ فرمائی اور نہ ان معززین کے اسمائے گرامی درج کروں گا جنھوں نے مصروفیت یا خرابیٔ صحت کی بنا پر معذرت کر دی ، یا جنھوں نے وعدے تو کر لیے مگر وہ انھیں پورا کرنے کا وقت نہ نکال سکے ۔ بعض کو اس مجموعے کا مقصد سمجھنے میں غلطی ہوئی اور اُنھوں نے پروفیسر حمید احمد خاں مرحوم کی شخصیت یا ان کے ساتھ اپنے دوستانہ اور نیازمندانہ مراسم پر مضامین لکھ بھیجے ۔ میں نے یہ مضامین ڈاکٹر عبدالسلام خورشید صاحب کو بھجوا دیے کیونکہ وہ مجلسِ یادگارِ حمید احمد خاں کی اُس ذیلی کمیٹی کے کنوینر تھے جسے خاں صاحب مرحوم کی شخصیت اور کارناموں پر تاثرات جمع کرنے کا کام سونپا گیا تھا ۔ اس کے باوجود مجھے ملک کے نامور اہلِ علم و دانش کے ۱۸ مقالات وصول ہوگئے ۔ فہرست پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہوگا کہ میری درخواست کو شرفِ پذیرائی بخشنے والوں میں پشاور سے کراچی تک کے وہ دانشور شامل ہیں

جن کی نگارشات پاکستانی علم و ادب کا گراں بہا سرمایہ ہیں ۔ میں ان سب حضرات کا دل کی گہرائیوں سے شکر گزار ہوں کہ آنھوں نے نہ صرف پروفسر حمید احمد خاں مرحوم کی یاد میں شائع ہونے والی اس کتاب میں شمولیت کو اپنے لیے سعادت قرار دیا بلکہ مجھے بھی نوازا اور ایک اہم علمی کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے میں میرے ساتھ تعاون فرمایا ۔

کتاب تو مرتّب ہو گئی مگر اب اس کی اشاعت کا مرحلہ درپیش تھا ۔ مجلسِ یادگارِ حمید احمد خاں کے ایک اجلاس میں مجھ سے کہا گیا کہ میں مجلسِ ترقیٔ ادب کے ناظم کی حیثیت میں بورڈ سے اس کتاب کی اشاعت کی منظوری حاصل کروں اور یہ کتاب مجلسِ ترقی ادب ہی کی طرف سے شائع ہو کہ پروفیسر حمید احمد خاں مرحوم نے جب انتقال فرمایا تو وہ اسی مجلس کے ناظم تھے اور اس کا مرتّب (راقم الحروف) بھی مجلس کا ناظم ہے ۔ میں نے یہ تجویز مجلسِ ترقی ادب کی ادبی کمیٹی کے اجلاس منعقدہ ۹ ؍ اپریل ۱۹۷۷ء میں پیش کی جو متفقہ طور پر منظور ہوئی ۔ لیکن کاغذ اور طباعت کی ہوش ربا گرانی اور بعض دوسرے امور کی وجہ سے مجلس کو ان دنوں شدید مالی بحران کا سامنا تھا اس لیے کتاب کی اشاعت میں تاخیر ہو گئی ۔

دراصل یہ مجموعۂ مقالات آن سب اصحاب کی طرف سے ، جن کے افکار اس کتاب میں شامل ہیں ، اور خود مرتّب کی طرف سے ، پروفیسر حمید احمد خاں مرحوم کی شخصیت کے حضور ایک نذرانۂ عقیدت ہے ۔ اگر خاں صاحب مرحوم زندہ ہوتے تو اس کتاب کے مندرجات کے معیاروں کو یقیناً بہ نظرِ استحسان دیکھتے ۔ مرتّب کو آمید ہے کہ ملک بھر کے علمی و ادبی حلقے اسلام ، پاکستان ، اقبال ، غالب اور آردو ادب کے مختلف پہلوؤں پر ان مقالات کی اہمیت اور افادیت کا اعتراف کریں گے ۔

آخر میں مجھے اس دکھ کا اظہار کرنا ہے کہ اس دوران میں جسٹس ایس ۔ اے ۔ رحمٰن ، مولانا سیّد ابوبکر غزنوی ، پروفیسر سیّد وقار عظیم اور سیّد یعقوب شاہ رحلت فرما گئے ۔ پروفیسر سیّد وقار عظیم صاحب کے

سوا باقی تینوں اصحاب کے مقالات بھی ''نذرِ حمید احمد خاں'' کی زینت ہیں اور جسٹس ایس۔ اے۔ رحمٰن اور پروفیسر سیّد وقار عظیم تو اس کتاب کی ترتیب و تدوین میں میرے ممد و معاون بھی تھے۔ اللہ تعالٰی مغفرت فرمائے۔

احمد ندیم قاسمی

ناظمِ مجلسِ ترقیٔ ادب ، لاہور

۲۱ جون ۱۹۷۹ء

اسلام اور پاکستان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مولانا ابوبکر غزنوی

۱

قرآنِ مجید کے صوری اور معنوی محاسن

(اجمالی جائزہ)

جب ہم کسی کتاب کا مطالعہ کرتے ہیں تو باتیں دو ہی ہیں جن کا ہم جائزہ لیتے ہیں :

(۱) صوری محاسن یعنی اسلوب کیسا ہے ؟ ترکیبیں اور بندشیں کیسی ہیں ؟ مفہوم کی ادائیگی کے لیے الفاظ کا چناؤ کیسا ہے ؟ صنائع اور بدائع کی پختگی اور رعنائی کا کیا حال ہے ؟

(۲) دوسری بات ہم یہ جانچتے ہیں کہ ان مطالب اور معانی کا وزن کیا ہے جن کے لیے صورت (Form) کے یہ سانچے تیار کیے گئے ہیں ۔

پہلے ہم قرآنِ مجید کے صوری محاسن کا اجمالی جائزہ لیتے ہیں ۔

قرآنِ مجید کے صوری محاسن

اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآنِ مجید کی بلاغت پر جو کتابیں ہمارے اسلاف نے لکھیں وہ ایک گراں بہا سرمایہ ہیں ۔ خطّابی ، رمّانی ، باقلانی ، عبدالقاہر جرجانی اور بعض دوسرے علما نے قرآنِ مجید کی بلاغت پر جو کام کیا ، وہ قابلِ تحسین ہے ۔ لیکن ہر دور کا ایک اندازِ فکر ہوتا ہے ۔ زبان اور ادب کی بحثیں ہر زمانے میں مختلف ہوتی ہیں ۔ مجھے جو کچھ کہنا ہے ، اِسی دور اور اِسی ماحول میں تعلیم و تربیت پانے والے زبان و ادب کے ایک طالب علم کی حیثیت سے کہنا ہے ۔

حشو و زوائد سے پاک ہے :

تنقید کی کتابوں میں ہم نے پڑھا تھا کہ ہر لفظ جو ہم لکھیں یا بولیں اس کی کوئی مقصدیت اور افادیت ہونی چاہیے اور ایک ہی مفہوم کی ادائیگی کے لیے مترادف لفظوں کی بےسبب بھرمار کرنا تخیّل کی رفتار سست ہونے کی علامت ہے ۔ قرآنِ مجید کا مطالعہ اس انداز سے کیا تو حیرت ہوئی کہ اسلوب کے وہ تمام محاسن جو اہلِ علم بڑی مغز پاشی کے بعد آج مرتّب کر رہے ہیں ، قرآنِ مجید میں بطریقِ احسن موجود ہیں ۔ قرآنِ مجید کو بسم اللہ سے والناس تک دیکھا ، اس میں کوئی لفظ فالتو نظر نہیں آیا ۔ وہ حشو و زوائد سے یکسر پاک نکلا ۔ قرآنِ مجید نے جہاں کہیں ایک سے زائد لفظ استعمال کیے ، ہر لفظ مختلف مفہوم کی ادائیگی کے لیے استعمال کیا ۔ مثلاً فرمایا :

''تنزل علیهم الملائکة الاّ تخافوا ولا تحزنوا''

(حٰمٓ سجدہ : ۳۰)

(فرشتے ان پر اُترتے ہیں اور یہ القا کرتے ہیں کہ تم خوف نہ کھاؤ اور غم نہ کرو) ۔

یہاں جو ''الا تخافوا'' کے بعد ''ولا تحزنوا'' کہا تو اس لیے کہ دونوں لفظوں کا مفہوم مختلف ہے ۔ خوف اور چیز ہے اور حزن اور چیز ہے ۔ خوف یہ ہے کہ مستقبل میں کسی آفت کے ٹوٹنے کا اندیشہ ہو اور غم یہ ہے کہ بالفعل دل کی تمنّا ہاتھ سے نکل جائے ۔ پھر لفظ غم ، خوشی کے مقابل بولتے ہیں اور خوف ، اطمینان کی ضد ہے ۔ کسی عزیز کے فوت ہونے پر جو کیفیت ہوتی ہے ، اسے غم کہتے ہیں ، خوف کوئی نہیں کہتا ۔ اگر کسی کا بچہ منڈیر پر چڑھا ہوا ہو اور اس کے گر جانے کا خدشہ ہو تو اسے عربی میں خوف سے تعبیر کریں گے اور اسے غم کہنا بالکل غلط ہوگا ۔ خوف اور غم میں حدِ فاصل یوں بھی کھنچتی ہے کہ عین مصیبت کے وقت جو حالت ہوتی ہے اسے غم کہتے ہیں اور خوف اس وقت ہوتا ہے جب مصیبت کی آمد آمد ہو ۔ پس قرآنِ مجید میں جہاں کہیں دو یا دو سے زائد لفظ اظہارِ مطالب کے لیے آئے ہیں ، ہر لفظ کی معنویت اور افادیت جدا ہے ۔

جی میں وسوسہ آیا کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم میں الرحمان اور الرحیم دو لفظوں کی ضرورت کیا تھی ؟ محض الرحمان یا الرحیم کہنے سے کیا بات مکمل نہیں ہو جاتی ؟ لغت کی مستند کتابیں دیکھنے سے معلوم ہوا کہ رحمان اور رحیم کا مفہوم جدا ہے ۔ رحمان 'فعلان' کا وزن ہے اور یہ وزن امتلا کے لیے آتا ہے اور رحیم 'فعیل' کا وزن ہے اور یہ وزن ظہور کے لیے آتا ہے ۔ پس رحمان کے معنی یہ ہوئے کہ وہ رحمت کا سرچشمہ ہے اور رحیم کے معنی یہ ہوئے کہ اس کی رحمت کا ظہور اس کائنات میں دم بدم اور پیہم ہو رہا ہے ۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے آپ کہیں کہ فلاں شخص کے پاس دولت بہت ہے اور وہ خرچ بھی بے دریغ کرتا ہے ۔ رحمان اور رحیم میں سے کوئی لفظ حذف ہوتا تو بات ادھوری رہتی ۔

کلام کا حشو و زوائد سے پاک ہونا ، جسے تنقید کی بولی میں Economy of Words کہتے ہیں ، قرآنِ مجید سے سیکھیے ۔ افسوس کہ اکثر علمائے کرام کی طبیعت پر اسلوبِ قرآن کا اثر آلٹا ہوا ۔ حشو و زوائد کا استعمال سب سے زیادہ منبر پر ہونے لگا ہے ۔ جہاں ایک لفظ کی ضرورت ہو وہاں دس لفظ بولتے ہیں :

"وہ غریب ہیں اور مفلس ہیں اور قلاش ہیں اور نادار ہیں اور Poor ہیں ۔"

چاہے خطیب پانچ جماعت پڑھے ہوئے ہوں مگر ساتھ Poor کا لفظ بھی ٹانک دیتے ہیں :

باراں کہ در لطافت طبعش خلاف نیست
در باغ لالہ روید و در شورہ بوم خس

(بارش کی لطافت میں کسے اختلاف ہو سکتا ہے ۔ اسی بارش سے باغ میں لالہ و گل ، سرو و سمن اور سنبل و ریحان پیدا ہوتے ہیں اور یہی بنجر زمین پر پڑتی ہے تو گھاس پھونس کے سوا کچھ پیدا نہیں ہوتا ہے) ۔

الفاظ کا صوتی تاثر (Sound Effect) :

قرآن مجید میں ایسے الفاظ لائے گئے ہیں کہ ان کا صوتی تاثر ان کا مفہوم سمجھا دینے والا ہوتا ہے ۔ یعنی محض ان کے بولنے سے ان کے معانی کی صوتی تصویر کھنچ جاتی ہے ۔ چند مثالوں سے بات واضح کرتا ہوں ۔

(۱) قرآنِ مجید میں ہے :

"یوم یدعّون الی نار جهنم دعّا" (الطور : ۱۳)
(جس دن وہ دوزخ کی آگ میں جھونک دیے جائیں گے) ۔

دھکا دینے کے لیے عربی میں اور الفاظ بھی ہیں ۔ یوں بھی کہا جا سکتا تھا : ''یوم یدفعون الی نار جھنم دفعا ۔'' مگر اس سے دھکا دینے کا صوتی تاثر پیدا نہیں ہوتا ہے ۔ ''یدعّون الی نار جھنم'' دعّا پڑھتے ہوئے تو دھکا دینے کی آواز سنائی دیتی ہے ۔ جسے دھکا دیا جائے اس کے گلے سے جو آواز نکلتی ہے ، 'دعّا' میں تو اس کا بھی صوتی تاثر آ گیا ہے ۔

(۲) یہ آیت ملاحظہ کیجیے :

''کلّا اذا دکّت الارض دکّاً دکّا'' (الفجر : ۲۱)

آپ عربی چاہے نہ جانتے ہوں ، یہ آیت سنتے ہوئے بھونچال کی سی کیفیت تو ہر شخص محسوس کرتا ہے ۔ اس آیت کو پڑھتے ہوئے دیواروں کے باہم ٹکرانے کی آواز سنائی دیتی ہے ۔

(۳) ''یا ایھا الذین آمنوا مالکم اذا قیل لکم انفروا فی سبیل اللہ اثاقلتم الی الارض'' (التوبہ : ۳۸) ۔

(اے ایمان والو ! تمھیں کیا ہو گیا ، جب تم سے کہا جاتا ہے کہ اللہ کی راہ میں کوچ کرو ، تم زمین پر ڈھیر ہوئے جاتے ہو) ۔

اس آیت میں اثاقلتم سنتے ہوئے محسوس ہوتا ہے کہ کوئی بوجھل انسان زمین پر گر گیا ہو اور اس سے اٹھا نہ جاتا ہو ۔ یہاں 'تثاقلتم' نہیں کہا کہ اس سے صوتی تاثر برباد ہوتا ہے ۔

(۴) ''عتل بعد ذلک زنیم'' (ن : ۱۳)

(وہ اکھّڑ ہے ، اس کے علاوہ بد اصل بھی ہے) ۔

'عتل' کا لفظ اکھّڑ پن کی تصویر کھینچ رہا ہے ۔

کبھی ایک حرف کی تکرار سے قرآن مجید میں صوتی تاثر پیدا کیا گیا ہے ۔ مثلاً سورۃ الناس دیکھیے ۔ اس کی Theme سے ''وسوسہ اندازی'' کی ایک فضا پیدا کر دی گئی ہے ۔

''قل اعوذ برب الناس ۔ ملک الناس ۔ الٰہ الناس ۔ من شرّالوسواس الخناس ۔ الذی یوسوس فی صدور الناس ۔ من الجنّۃ والناس ۔''

سورت پڑھتے ہوئے اول سے آخر تک یہ محسوس ہوتا ہے کہ کوئی سرگوشیاں کر رہا ہے اور یہ بات حرف سین کی تکرار سے پیدا ہوئی ہے -

قرآن مجید کا آہنگ :

قرآن مجید کی صُوری رعنائیوں میں سے ایک اُبھری ہوئی رعنائی قرآن مجید کا اسلوب ہے ، اور اس کے اسلوب کی سب سے اُبھری ہوئی خصوصیت اس کا آہنگ ہے ، اس کے اسلوب کی موسیقیت ہے ۔ قرآن کا آہنگ کانوں میں رس گھولتا ہے - یہ آہنگ کن عناصر سے ترکیب پایا ہے ؟ یہ ایک تفصیل طلب بات ہے اور اس مختصر مقالے میں اس کی گنجائش نہیں :

فرخندہ شبے باید و خش مہتابے
تا با تو حکایت کنم از ہر بابے

ایک بات کہنا ضروری سمجھتا ہوں کہ انسان نے بحور و اوزان کے جتنے سانچے شعر کے لیے تراشے ہیں ، قرآن کا اسلوب ان سب سے ہٹا ہوا ہے - وہ کسی بحر میں نہیں ہے - نہ طویل ، نہ بسیط ، نہ رجز ، نہ رمل ۔ شاید آپ کے جی میں یہ خیال آئے کہ نظم آزاد کا قالب بھی تو کچھ ایسا ہی ہوتا ہے اور نظم آزاد بھی تو شاعری ہی کی ایک صنف ہے - پھر یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ قرآن مجید شعر کی کتاب نہیں ہے - جی میں یہ خیال نظم آزاد کی حقیقت سے ناواقفیت ہی کی بنا پر آ سکتا ہے ۔ نظم آزاد گو ایک بحر میں نہیں

ہوتی ہے اور ہر مصرع جدا بحر میں ہو سکتا ہے لیکن ہر ہر مصرع باوزن ہوتا ہے ۔ ایسا تو نہیں ہوتا کہ نظم آزاد کا کوئی مصرع سرے سے وزن ہی سے خارج ہو ۔ قرآن مجید میں چند آیتوں کے سوا بسم اللہ سے والناس تک تمام آیتیں انسان کے تراشے ہوئے اوزان سے ہٹ کر ہیں ۔ پس نظم آزاد کا اطلاق بھی قرآن مجید پر نہیں ہوتا ہے ۔

یہ ٹھیک ہے کہ قرآن مجید کی چند آیتیں باوزن ہیں ، مثلاً :

هيهات هيهات لما توعدون (المؤمنون : ۳٦)

یـا

دانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا (الدهر : ۱۴)

لیکن چند آیتوں کے باوزن ہونے کی بنا پر پورے قرآن مجید کو شعر کی کتاب نہیں کہا جا سکتا ۔ کبھی نثر نگار کے قلم سے اور مقرر کی زبان سے بھی بعض فقرے باوزن نکل جاتے ہیں ۔ جیسے کہ اعجاز القرآن میں باقلانی نے مثال دی ہے کہ کبھی ایک عامی کی زبان سے بھی نکل جاتا ہے :

"اسقني الماء يا غلام سريعاً"

(او لڑکے ! پانی جلدی سے پلاؤ)

یہ قول باوزن ہے لیکن اس عامی کو شاعر کوئی نہیں کہتا ۔

مجھے یاد ہے کہ یونیورسٹی کی ایک تقریب کے اختتام پر مہمانوں کا شکریہ ادا کرتے ہوئے میں نے کہا تھا : "یہ بندۂ فقیر سراپا سپاس ہے" ۔ حاضرینِ مجلس میں ایک شاعر بھی تشریف فرما تھے ، وہ جھٹ سے بول اٹھے کہ یہ تو مصرع ہو گیا ، لیکن چونکہ ساری بات میں نے نثر میں کی تھی ، اس ایک جملے کے باوزن ہونے کی بنا پر کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ میں نے شعروں میں گفتگو کی

ہے ۔ پس قرآن مجید کے تیس پاروں میں سے گنتی کی چند آیتوں کے باوزن ہو جانے کی بنا پر قرآن مجید کو شعر کی کتاب نہیں کہا جا سکتا ۔ خود قرآن مجید میں بھی ہے :

''و ما علمنٰہ الشعر و ما ینبغی لہ'' (یٰسین : ۶۹)

(ہم نے انھیں شاعری نہیں سکھائی اور آن کی شان کے وہ شایاں بھی نہ تھی) ۔

اگلا سوال ایک طالب علم کے ذہن میں یہ ابھرتا ہے کہ اگر قرآن مجید شعر کی کتاب نہیں ہے تو کیا وہ نثر کی کتاب ہے ؟ نثر کا آہنگ بھی تو ایسا نہیں ہوتا ہے ۔ نثر میں یہ موسیقیت تو نہیں ہوتی ہے ۔ ڈاکٹر طہٰ حسین نے بجا کہا تھا :

''القرآن لیس بشعر و لیس بنثر ، بل القرآن قرآن''

(قرآن مجید شعر کی کتاب نہیں ہے ، قرآن مجید نثر کی کتاب بھی نہیں ہے ۔ چنانچہ اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں کہ ہم کہیں قرآن قرآن ہے) :

اس کا اسلوب منفرد ہے ، اس کا آہنگ انوکھا اور اچھوتا ہے ۔ جیسے خدا اپنی ذات اور صفات کے اعتبار سے یکتا ہے ، اس کا اسلوب بھی یکتا ہے :

''لا ندّ لہ و لا نظیر لہ ولا مثال لہ''

قرآن مجید کے آہنگ پر جو کچھ حضرت شاہ ولی اللہ نے اپنی کتاب ''الفوزالکبیر'' کے تیسرے باب میں لکھا ہے ، وہ ان کی ذہانت و عبقریت کی ایک کھلی ہوئی دلیل ہے ۔ سیّد احمد شرباصی نے بھی قرآن مجید کے آہنگ پر کچھ کام کیا ہے ، مگر سیّد قطب شہید نے اپنی کتاب ''التصویر الفنی فی القرآن'' میں جن لطافتوں اور باریکیوں کو اجاگر کیا ہے وہ انھی کا حصہ تھا ۔ افسوس کہ اقتدار کے

بے رحم ہاتھوں نے ان کی عبقریت سے اُمتِ مسلمہ کو محروم رکھا۔

معنوی محاسن

مستقل اخلاق قدروں کا پرچار :

قرآن مجید مستقل اخلاق اور روحانی قدروں (Ethical and Spiritual Values) کا پرچار کرتا ہے۔ مستقل اخلاق قدروں سے میری مراد وہ قدریں ہیں جو زمان و مکان (Time and Space) کے اختلاف سے بدلتی نہیں ہیں۔ وہ ایک ایسا ضابطۂ حیات ہے جو تمام اقوام و ملل کے لیے قابلِ عمل ہے۔ قرآن مجید ایسی قدروں کی تلقین کرتا ہے جو سعودی عرب ہی میں باقی اور زندہ رہنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہیں بلکہ افریقہ کے تپتے ہوئے صحراؤں میں اور سوئٹزرلینڈ کی منجمد فضاؤں میں یکساں زندہ اور باقی رہنے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ اور زمانہ گو کتنا ہی آگے بڑھ جائے، وہ قدریں زندہ اور باقی رہتی ہیں۔ یہ مستقل اخلاق اقدار جوہرِ دیں ہیں؛ جیسے اس مادی دنیا کے کچھ قوانین ہیں جو زمان و مکان کے اختلاف سے بدلتے نہیں ہیں۔ جسم جب سے معرضِ وجود میں آیا ہے، آگ جسم کو جلاتی ہے اور ہر زمانے میں اور ہر خطۂ زمین میں آگ جسم کو جلاتی رہی ہے اور زہر ہمیشہ اور ہر جگہ اس کے لیے ہلاکت آفریں رہی ہے۔ جیسے اس جسم کے لیے اصولِ حفظانِ صحت ہیں جو زمان و مکان کے اختلاف سے بدلتے نہیں ہیں، بالکل اسی طرح ہماری ارواح کی صحت کے بھی کچھ اصول ہیں۔ اور جب سے یہ ارواح معرضِ وجود میں آئی ہیں اور جب تک اس جہانِ آب و گل میں موجود ہیں، ان کے اصولِ حفظانِ صحت میں کوئی تغیر نہیں ہو سکتا۔ کچھ باتیں ہیں جن کے کرنے سے ہماری روح کی

صحت بگڑتی ہے اور کچھ باتیں ہیں جن کے کرنے سے ہماری روح کی صحت سنورتی ہے - ہم انھیں مستقل اخلاقی قدروں سے تعبیر کرتے ہیں - یہی وہ جوہرِ دیں ہے جس کی تبلیغ تمام انبیا کرتے رہے اور انھی اقدار کو قرآن مجید نے جامع ، مفصّل اور آخری ارتقائی صورت میں پیش کیا ہے - حضور علیہ الصلواۃ والسلام نے پہلے انبیاء کی تعلیمات کی تردید نہیں کی ، ان کی تصدیق اور توضیح کی ، جیسا کہ قرآن مجید میں ہے :

''مصدقا لما بین یدیہ'' (البقرہ : ۹۷)

(وہ اپنے سابقہ انبیا کی تصدیق کرنے والے تھے) -

اور کہا :

''ما کنت بدعا من الرسل'' (الاحقاف : ۹)

(آپ کوئی انوکھے پیغمبر نہیں ہیں) -

وہ مستقل روحانی اقدار ، جن کا پرچار قرآن مجید نے کیا ہے ، دو حصوں میں تقسیم کی جا سکتی ہیں :

حقوق اللہ :

اللہ کے حقوق یہ ہیں کہ اس کی ذات اور صفات کی معرفت حاصل ہو - انسان اس کی محبت سے سرشار ہو - اس کی عبادت کا ذوق پیدا ہو - اس کے حضور میں بیٹھنے کا ڈھنگ آ جائے - اس کے ساتھ تعلق استوار ہو اور اس کی بندگی اور چاکری کا ذوق انسان کے رگ و ریشے میں رچ بس جائے -

حقوق العباد :

فیضانِ الٰہی سے سرشار ہو کر اس کی مخلوق کی خدمت بجا لائے اور اس کے بندوں کے حقوق ادا کرے - انبیا اور اہل اللہ کی تاریخ

گواہی دیتی ہے کہ ذکرِ الٰہی کی خاطر گوشہ نشینی و خلوت گزینی مخلوقِ الٰہی کی خدمت کا ایک سچا اور شدید جذبہ انسان میں ابھارتی ہے اور مخلوق الٰہی کے لیے انسان کے اندر ایک مامتا کو جنم دیتی ہے۔ حضرت موسیٰ نے کوہِ طور پر چالیس راتوں کی عبادت کے بعد بنو اسرائیل کو بھرپور فیضان بخشا۔ حضور اقدس علیہ الصلوٰۃ والسلام غارِ حرا سے نکلے تو بنی نوع انسان کو بے پناہ مادی اور روحانی فیضان بخشا اور ان کی پیاسی روحوں کو سیراب کیا۔ قرآن مجید نے اللہ کے حقوق اور بندوں کے حقوق کی ادائیگی کے تمام قرینے انسان کو سکھائے۔

صفاتِ الٰہی:

قرآن مجید نے انسان کو اللہ تعالیٰ کی تمام صفاتِ تنزیہ اور ایجابیہ کی معرفت بخشی۔ قرآن مجید نے انسان کو صفاتِ الٰہی کا تمام صحفِ آسمانی سے زیادہ مفصّل اور جامع تصور بخشا۔ اس نے ہمیں بتایا کہ وہ:

''الملک القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر''

ہے۔ یعنی وہ بادشاہ ہے، وہ خداوندِ قدوس ہے، وہ سلامتی اور امن دینے والا ہے، وہ نگہبان ہے، وہ غالب اور دبدبے والا ہے اور کبریائی اسی کو زیبا ہے ــــ اس نے ہمیں بتایا کہ وہ خالقِ کائنات ہے، وہ موجدِ کائنات ہے، وہ صورت گرِ موجودات ہے۔ قرآن نے صفاتِ الٰہی کے تمام سلبی اور ایجابی پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے۔

ذاتِ الٰہی کا تصوّر:

قرآن مجید نے اللہ تعالیٰ کی ذات کا جو تصوّر بخشا ہے وہ بہت

لطیف ہے ۔ قرآن نے کہا :

”لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار“ (الانعام : ۱۰۳)

(انسان کی آنکھیں اس کا ادراک نہیں کرتی ہیں ۔ وہی ہے جو آنکھوں کا ادراک کرتا ہے) ۔

ذہن اپنا مواد (Data) حواس ہی کے ذریعے اکٹھا کرتا ہے ۔ جب اس کی ذات حواس کی گرفت میں نہیں آتی ہے تو ذہن اسے تصور میں کیونکر لا سکتا ہے ۔ پھر :

”لیس کمثله شئی“

(اس جیسی تو کوئی چیز نہیں) ۔

کہہ کر تشبیہ کے سب دروازے بھی بند کردیے ۔ اور :

”لا تضربوا لله الامثال“ (النحل : ۷۴)

کہہ کر حکماً بند کر دیا کہ یہ بھی مت کہو کہ وہ ایسا ہے یا وہ اس جیسا ہے ۔ اس جیسا تو کوئی نہیں ۔ اگر قرآن صرف اتنی بات کہتا تو انسان محسوس کرتا کہ اس کے ذہن کے اٹکاؤ کے لیے کوئی سہارا باقی نہیں چھوڑا ۔ مگر اس نے ساتھ ہی کہا :

”انی قریب اجیب دعوة الداع اذا دعانی“ (البقرة : ۱۸۶) ۔

(میں تو تیرے قریب ہوں ، تو مایوس کیوں ہوتا ہے ۔ میں تو ہر پکارنے والے کی پکار کا جواب دیتا ہوں) ۔

اور کہا :

”هو معکم اینما کنتم“

(تم جہاں بھی جاتے ہو ، میں تمھارے ساتھ ساتھ ہوتا ہوں) ۔

پھر زیادہ وضاحت سے کہا :

”نحن اقرب الیه من حبل الورید “ (ق : ۱۶)

(ہم تو تمھاری شہ رگ سے بھی زیادہ تمھارے قریب ہیں) ۔

اس قدر ناقابلِ ادراک ہونے کے باوجود خدا کی انسان کے ساتھ اس معیت و اقربیت میں ایک فنی حسن نظر آتا ہے ۔ جیسے فارسی کے ایک شاعر نے کہا ہے :

بامن آویزشِ او آلفتِ موج است و کنار
دمبدم بامن و ہر لحظہ گریزاں از من

قرآن مجید کی اس آیت نے آتشِ شوق کو اور بھی بھڑکا دیا کہ :

''ان ربک لبالمرصاد'' (الفجر : ۱۴)

(بلاشبہ تیرا پروردگار تو تجھے ہردم جھانک لگائے تاک رہا ہے) ۔

قرآن مجید نے بتایا کہ گو اس کی ذات انسانی ذہن کی گرفت میں نہیں آتی اور جو تصور بھی ذہن میں لائیں گے ، وہ بت ہوگا ، خدا نہ ہوگا ، مگر اس کا حضور ، اس کا لمس اور اس کا اتصال تو دم بدم ہمیں محسوس ہونا چاہیے ، جیسے مولانائے روم نے کہا :

اتّصالے بے تکیّف بے قیاس
ہست رب الناس را با جانِ ناس

(انسانوں کے پروردگار کا ان کی روح سے ایسا تعلق اور رابطہ ہے جس کی کیفیت بیان اور قیاس سے باہر ہے) ۔

مکمل ضابطۂ حیات :

قرآنِ مجید کی تعلیم و ہدایت زندگی کے ہر شعبے میں دلیلِ راہ ہے ۔ اس نے سیاسی اعتبار سے یہ تلقین کی کہ ''امرھم شوریٰ بینھم'' یعنی باہم مشورے سے امورِ مملکت طے کرو ۔ قرآن مجید نے اصولِ معاشیات بھی بیان کیے ہیں اور اس نے ارتکازِ دولت کو بدترین جرم قرار دیا ہے :

''والذین یکنزون الذهب و الفضة ولاینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم ، یوم یحمٰی علیها فی نار جهنم فتکوی بها جباههم و جنوبهم و ظهورهم ، هٰذا ما کنزتم لانفسکم فذوقوا ما کنتم تکنزون ۔'' (التوبة : ۳۴ - ۳۵)

(جو لوگ معاشرے کا خون چوستے ہیں اور سرمایہ سمیٹتے ہیں اور اللہ کی خاطر معاشرے پر اسے خرچ نہیں کرتے ، انھیں دردناک سزا کی خبر دو ۔ جس روز دوزخ کی آگ میں اسے گرم کیا جائے گا اور اسی دولت سے ان کی پیشانیاں ، ان کے پہلو اور ان کی پیٹھ داغی جائے گی ۔ یہی ہے وہ دولت جو تم اپنے لیے سمیٹ سمیٹ کر رکھتے تھے ۔ پس دولت سمیٹنے کا مزا چکھو) ۔

وہ ہمیں خبردار کرتا ہے :

''کی لایکون دولة بین الاغنیاء منکم'' (الحشر : ۷)

(ایسا نہ ہو کہ دولت صرف سرمایہ داروں ہی میں گردش کرتی رہے) ۔

تہذیب و شائستگی :

قرآن ہمیں تہذیب اور شائستگی بھی سکھاتا ہے ۔ اس نے ہمیں سلام کرنے کا ڈھنگ بھی سکھایا :

''و اذا حیّیتم بتحیّة فحیّوا باحسن منها او ردوها''

(النساء : ۸۶)

(اور جب تمھیں سلام کیا جائے تو تم زیادہ تپاک اور گرم جوشی سے سلام کا جواب دو ۔ اور اگر کسی عذر کی بنا پر ایسا نہ کر سکو تو کم از کم اتنا تو ضرور لوٹا دیا کرو) ۔

اس نے ہمیں چلنے کا سلیقہ بھی سکھایا :

"لا تمش فی الارض مرحاً انک لن تخرق الارض و لن تبلغ الجبال طولاً ۔" (لقمان : ۱۸)

(زمین پر اکڑتے ہوئے مت چلو۔ بلاشبہ اس متکبرانہ چال سے تم نہ تو زمین میں شگاف ڈال سکتے ہو اور نہ پہاڑوں کے برابر لانبے ہو سکتے ہو) ۔

یعنی اس عظیم کائنات میں اپنی حقیقت کو پہچانو ، پھر سوچو کہ کیا یہ چال تمھیں زیبا ہے ۔

قرآن مجید نے گفتگو کا طریقہ بھی سکھایا ہے :

"و اغضض من صوتک ، ان انکر الاصوات لصوت الحمیر" (لقمان : ۱۹)

(یعنی بات کرتے ہوئے آواز کو دھیما رکھا کرو ، گدھوں کی آواز یقیناً نہایت بھدی اور بھونڈی ہوتی ہے) ۔

جہاں زندگی کے اہم سے اہم امور میں رہنمائی فرمائی ، وہاں زندگی کی چھوٹی چھوٹی باتوں میں بھی خیر کی راہ سجھائی ۔ تلقین کی کہ دوسروں کے گھروں میں بغیر اجازت کے داخل نہ ہوا کرو :

"یا ایھا الذین آمنوا لاتدخلوا بیوتاً غیر بیوتکم حتی تستانسوا و تسلموا علی اھلھا ۔" (النور : ۲۷)

(اے ایمان والو ! اپنے گھروں کے علاوہ اَوروں کے گھروں میں اطلاع دیے بغیر اور سلام کیے بغیر داخل نہ ہوا کرو) ۔

محفل میں بیٹھنے کے آداب بھی اس لافانی کتاب نے سکھائے :

"انما النجویٰ من الشیطان لیحزن الذین آمنوا"
(المجادلۃ : ۱۰)
(سرگوشی پر شیطان ہی اکساتا ہے تاکہ وہ مسلمان کو رنجیدہ کرے) ۔

اگر دو آدمی مجلس میں بیٹھ کر سرگوشیاں کریں تو دوسروں کے جی میں یہ خیال آتا ہے کہ شاید ہماری نسبت کچھ کہہ رہے ہیں ۔ کم از کم یہ گمان تو ہوتا ہی ہے کہ انھوں نے ہمیں اس قابل نہ سمجھا کہ اپنی اس رازداری کی گفتگو میں شریک کریں ۔ چونکہ اہلِ مجلس کو اس سے خفّت ہوتی ہے اس لیے قرآن مجید نے مجلس میں بیٹھ کر سرگوشیوں سے باز رہنے کی تلقین کی ۔ مختصر یہ کہ یہ لافانی کتاب آدابِ معاشیات کی لطافتوں اور باریکیوں سے بھی آگاہ کرنے والی ہے ۔

جہاد و قتال کا سلیقہ :

بزم ہو یا رزم ہو ، صلح ہو یا جنگ ہو ، یہ کتاب ہر حال میں مشعلِ راہ ہے ۔

"یا ایہا الذین آمنوا اذا لقیتم الذین کفروا زحفاً فلا تولوہم الادبار و من یولہم یومئذٍ دبرہ الا متحرّفا لقتال او متحیّزاً الی فئۃ فقد باء بغضب من اللہ ومأواہ جہنم و بئس المصیر"
(الانفال : ۱۵-۱۶)

(اے ایمان والو ! جب کافروں سے تمھاری ٹکر ہو تو پیٹھ مت دکھاؤ ، اور جو شخص اس وقت کافروں کو پیٹھ دکھائے گا ، بھاگنے کی نیت سے ، اس پر اللہ کا غضب نازل ہوا اور اس کا ٹھکانا جہنم ہے اور وہ بہت ہی بری جگہ ہے) ۔

قرآن مجید نے جنگ اور قتال کا ایک واضح مقصد بیان کیا :

"و قاتلوھم حتی لاتکون فتنۃ و یکون الدین للہ"
(الانفال : ۳۹)
(تم ان سے لڑتے رہو حتٰی کہ فتنہ و فساد کی بیخ کنی ہو جائے اور اطاعت اللہ ہی کی ہونے لگے اور اس کا آئین نافذ ہو) ۔

یہ کتاب واقعی "تبیاناً لکل شیءٍ" ہے ۔ یہ تعزیرات کی کتاب بھی ہے ۔ اس میں جرموں کی سزائیں بھی لکھی ہیں ۔ اس میں چور کا ہاتھ کاٹنے اور زانی کو دُرے لگانے کے احکامات بھی ہیں ۔ اس میں قانونِ وراثت کی تفصیلات بھی ہیں ۔ پھر اس میں تبلیغ کے آداب بھی لکھے ہیں ۔

"ادع الی سبیل ربک بالحکمۃ و الموعظۃ الحسنۃ"
(النحل : ۱۲۵)
(اپنے رب کے راستے کی طرف لوگوں کو حکمت اور سلیقے سے بلاؤ اور بھلے انداز میں نصیحت کرو) ۔

جمالیات :

یہ کتاب جو زندگی کے ہر ہر پہلو پر روشنی ڈالتی ہے ، زندگی کے جمالیاتی پہلو کو بھی اجاگر کرتی ہے ۔ قرآن مجید کے نظریۂ حیات میں جمالیات کو ایک مقام حاصل ہے ۔ وہ لباس کو ستر کے علاوہ زینت بھی قرار دیتا ہے ۔

"یا بنی آدم قد انزلنا علیکم لباساً یواری سوآتکم"
(الاعراف : ۲۶)
(اے اولادِ آدم ! ہم نے تمھارے لیے لباس فراہم کیا ہے جو تمھارے پردے کی جگہوں کو چھپاتا ہے اور زینت کا سامان بھی مہیا کرتا ہے) ۔

قرآن مجید تو ہم سے یہ بھی تقاضا کرتا ہے کہ جب ہم خدا کے حضور جائیں تو سنور کر جائیں :

"خذوا زینتکم عند کل مسجد" (الاعراف : ۳۱)

(ہر نماز کے وقت سنور کر جایا کرو) ۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآنی نقطۂ نظر سے مقصدیت (Functionalism) اور افادیت (Utilitarianism) ہی کو اوّلیت حاصل ہے لیکن مقصدیت اور افادیت کے ساتھ ساتھ جمالیاتی پہلو کا ذکر بھی قرآن بار بار کرتا ہے ۔ مثلاً سورۂ نحل میں دیکھیے ۔ بہائم کی افادیت کا ذکر پہلے کیا اور پھر ساتھ ہی کہا کہ صبح اور شام کے دھندلکے میں مویشیوں کا چلتا ہوا گلہ تمہارے لیے ذوقِ نظر کا سامان بھی ہے :

"والانعام خلقها لکم فیها دفء و منافع و منها تأکلون ، و لکم فیها جمال حین تریحون و حین تسرحون ۔"

(النحل : ٥-٦)

(اسی نے تمہارے لیے چوپایوں کو پیدا کیا جن کی اون تمہیں گرم رکھتی ہے اور ان کے اور بھی کئی فائدے ہیں اور ان میں سے بعض کو تم کھاتے ہو ۔ اور جب شام کے وقت تم انہیں چرا کر گھر واپس لاتے ہو اور جب صبح کو چرانے لے جاتے ہو تو ان میں تمہارے لیے ایک حسن اور رعنائی بھی ہے) ۔

یہ قرآن ، جو کائنات کے جمالیاتی پہلوؤں کو اجاگر کرتا ہے ، خود بھی تو اپنے اسلوب اور آہنگ کے اعتبار سے حسن و جمال کا ایک عظیم شاہکار ہے ۔

سیرت النبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم :

قرآنِ مجید حضورِ اقدس علیہ الصلٰوۃ والسلام کی سیرتِ طیبہ پر سب سے مستند کتاب ہے ۔ حضرت عائشہ رض نے کہا تھا : "کان

خلقه القرآن'' آپ کا کردار قرآن مجید تھا ۔ حضرت عائشہؓ نے بات بڑی ہی جامع اور بلیغ کہی ۔ قرآن مجید میں جہاں جہاں آپ کا ذکر ہے وہ تو آپ کا ذکر ہے ہی ، اور اگر نگاہِ معرفت سے دیکھیے تو اور انبیاء کا ذکر جو قرآن مجید میں ہے ، بالواسطہ وہ بھی آپ ہی کی حکایت ہے ۔ تمام انبیاء کے محاسن اور شمائل آپ کی ذاتِ گرامی میں سمٹ آئے تھے ۔ قرآن مجید حسنِ یوسف بیان کرے یا دمِ عیسیٰ کی بات کرے یا یدِ بیضا کا ذکر کرے ، حقیقت میں اسی آفتاب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی کرنوں کی حکایت ہے ۔ پھر یہ اوامر ، یہ نواہی ، یہ مواعظ اور یہ امثال و حکم کیا ہیں ؟ یہ وہی ہیں جن کی آپ تفسیر مجسّم تھے ۔ قرآن مجید نے جن باتوں کے کرنے کا حکم دیا ہے ، ہم وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ حضور علیہ الصلٰوۃ والسلام یہ کام کرتے رہے اور قرآن نے جن برائیوں سے بچنے کی تلقین کی ہے ، ہم یقین اور قطعیت سے کہہ سکتے ہیں کہ حضور علیہ الصلٰوۃ والسلام ان کاموں سے اجتناب کرتے رہے ۔ پس نگاہِ معرفت سے دیکھیے تو بسم اللہ سے لے کر والناس تک تمام محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حکایت ہے ۔ حضرت بو علی کا شعر یاد آنے لگا :

مصحفے را ورق ورق دیـــدم
ہیچ سورت نہ مثلِ صورتِ اوست

(میں نے مصحف کا ایک ایک ورق دیکھا ہے ۔ کوئی سورت بھی تو ان کی صورت جیسی نہیں) ۔ یعنی کوئی سورت بھی تو تنہا ان کی تصویر نہیں کھینچتی ہے ۔ تیس پارے جوڑنے سے ان کی ایک تصویر بنتی ہے ۔

''و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العٰلمین والصلٰوۃ والسلام علٰی سید المرسلین ۔''

مراجع

۱- دلائل الاعجاز : امام عبدالقاهر جرجانی ، مطبع السعادة ، مصر ۔
۲- اعجاز القرآن : ابوبکر محمد بن الطیب الباقلانی ، مطبع دارالمعارف ، مصر ۔
۳- التصویر الفنی فی القرآن : سید قطب ، مطبع دارالمعارف ، مصر ۔
۴- فی ظلال القرآن : سید قطب ، مطبع احیاء التراث العربی ، بیروت ۔
۵- مشاہد القیامة : سید قطب ، دارالمعارف ، قاہرہ ، مصر ۔
۶- مقدمۂ ترجمان القرآن : مولانا ابو الکلام آزاد ، مطبع ساہتیہ اکادمی ، نئی دہلی ۔
۷- غبار خاطر : مولانا ابو الکلام آزاد ، مطبع ساہتیہ اکادمی ، نئی دہلی ۔
۸- فی الادب الجاہلی : طٰہٰ حسین ، دارالمعارف ، قاہرہ ، مصر ۔
۹- دیوانِ حضرت بو علی قلندر : اشرف برقی پریس ، سیالکوٹ ۔
۱۰- رسائلِ خطابی : مطبع ، دارالمعارف ، مصر ۔
۱۱- رسائل رمانی : مطبع دارالمعارف ، مصر ۔

12. The Quran : Interpreted by Arthur, J. Arberry, Macmillan Company, New York.
13. Shakespere's Imagery : by Caroline F. E. Suprgeon, University Press, Cambridge.

• • •

سیّد یعقوب شاہ

۲

قتلِ مرتد اور پاکستان

دنیا میں نظریاتی حکومتیں قائم ہوتی رہی ہیں اور بعض جگہ اب بھی موجود ہیں ۔ چونکہ ان کا ملکی قانون ان کے نظریے کے اصولوں کے تابع ہوتا ہے اس لیے ایک سے انحراف دوسرے سے بغاوت کے مترادف تصور ہوتا ہے اور قصوروار کو باغی کی سزا دی جاتی ہے ۔ مثال کے طور پر آن ممالک کو لیجیے جن مین کمیونزم کے حامیوں کو مکمل غلبہ حاصل ہے ۔ ان مین جو آدمی کمیونسٹ پارٹی سے علیحدہ ہو جائے اسے ملک کا دشمن سمجھا جاتا ہے اور اس سے ویسا ہی سلوک کیا جاتا ہے ۔ لیکن یہ بات وہیں ممکن ہے جہاں کسی نظریے کے حامیوں کو بلا شرکتِ غیرے حکومت حاصل ہو ۔ اس قسم کی نظریاتی حکومتیں مذہب کی بنا پر بھی بن سکتی ہیں اور بنتی رہی ہیں بلکہ بعض جرمن مفکرین کی رائے تو یہ ہے کہ تاریخی اعتبار سے قوم کی تشکیل ہمیشہ دینی یگانگت کی مرہون منت رہی ہے اور اتحادِ مذہب کا رشتہ سب رشتوں سے زیادہ مضبوط بندھن ثابت

ہوا ہے ۔[1] اسلام نے بھی اس قسم کی ایک نظریاتی حکومت قائم کی ۔ عرب میں سیاسی اقتدار حاصل ہونے کے بعد سنہ ۹ میں حکم ہوا کہ مشرک ملک چھوڑ کر چلے جائیں ۔ اس طرح وہاں خالص اسلامی حکومت قائم ہو گئی ۔ اس کے بعد فتوحات کا دور شروع ہوا اور بلحاظ مفتوحہ ممالک کے واحد و مکمل حاکم کے مسلمانوں نے ان میں اسلامی قانون نافذ کیا ۔ اس کے تحت غیر مسلم رعایا کو انصاف ہی نہیں ، مشفقانہ سلوک بھی میسّر تھا ۔ تاہم انہیں مسلمانوں سے برابری حاصل نہ تھی ، نہ ہی وہ اس کے مدعی تھے ۔ وہ ذمّی کہلاتے تھے اور جزیہ ادا کرتے تھے ۔ ہمیں قتلِ مرتد کے جو بھی نظائر اور حکام ملتے ہیں وہ اسی زمانے کے ہیں ۔

(۲) قتلِ مرتد کو حق بجانب ثابت کرنے کے سلسلے میں مولانا مودودی صاحب فرماتے ہیں کہ ہمارے پیشِ نظر مجرّد مذہب نہیں ہوتا ، بلکہ ایک ایسا اسٹیٹ ہوتا ہے جو کسی خاندان یا طبقے یا قوم کی حاکمیت کی بجائے ایک دین اور اس کے اصولوں کی حاکمیت پر تعمیر ہوا ہو اور جہاں مذہب خود حاکم ہو اور جہاں مذہبی قانون ہی ملکی قانون ہو ۔ جہاں مذہب و سیاست میں یہ یگانگت نہ ہو وہاں فقہِ اسلامی کی رو سے اسلام کے تعزیری احکام میں سے کوئی حکم بھی قابلِ نفاذ نہیں رہتا ۔[2] جس زمانے کا ذکر اوپر ہوا ہے اس میں اسلامی ریاستیں متذکرہ بالا معیار پر پوری اترتی تھیں ۔ مگر پاکستان کا حال مختلف ہے ۔ یہ ملک ان قوموں کے اشتراک

۱- Muhammad & Muhammadism—G. R. Bosworth Smith, p. 5, (Sind Sagar Academy)

۲- مرتد کی سزا ، ۱۹۷۰ء ایڈیشن ، ص ۵۲ ۔

عمل سے وجود میں آیا ہے جو اس علاقے میں بستی ہیں ، جو مختلف المذاہب ہیں اور جن کو قائدِ اعظم نے برابری کے سلوک کا وعدہ دیا تھا ۔ نیز اسلامی قانون کو بنفسہ اس کے ملکی قانون کی حیثیت حاصل نہیں ۔ ان حالات میں مولانا مودودی صاحب کے قول کے مطابق اسلام کے تعزیری احکام میں سے کوئی حکم بھی قابلِ نفاذ نہیں رہتا جب تک کہ ہماری مقنّنہ اسے قبول نہ کر لے ۔ پاکستان کو معرضِ وجود میں آئے ہوئے ۲۷ سال ہو چکے ہیں ۔ ذرا سوچیے کہ اس عرصے میں کتنے اسلامی قوانین کو ہمارے ملکی قانون میں جگہ ملی ہے ۔ مقنّنہ میں بہت بڑی اکثریت ہونے کی وجہ سے ہمیں آمید ہے کہ ہم اپنے قانون کو اسلامی رنگ دے سکیں گے لیکن اسلام ہی ہم پر یہ فرض عائد کرتا ہے کہ اقلیتوں کو دیے گئے وعدوں کو کسی طرح مجروح نہ ہونے دیا جائے ۔ اسلامی شریعت میں غیر مسلم رعایا کی دو اقسام تجویز ہوئی ہیں ۔[1] اول وہ لوگ جو کسی صلح نامے یا معاہدے کے ذریعے اسلامی حکومت کے تحت آئے ہوں ۔ دوم وہ لوگ جنھیں بزورِ شمشیر فتح کیا گیا ہو ۔ پاکستان کی غیر مسلم رعایا پہلے زمرے میں شامل ہے جس کے متعلق اسلامی قانون یہ ہے کہ معاہد کو وہ تمام حقوق حاصل ہوں گے جن کا اس سے وعدہ ہوا ہوگا ۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے : ''دیکھو ! جو شخص کسی معاہد پر ظلم کرے گا ، یا اس کے پورے حقوق نہیں دے گا ، یا اس کی استطاعت سے بڑھ کر اس پر بوجھ ڈالے گا ، یا اس کی مرضی کے خلاف کوئی چیز وصول کرے گا تو میں اس کے خلاف آخرت میں مستغیث

۱۔ اُردو دائرۂ معارف اسلامیہ ، ج ۱۰ ، ص ۲۵ ۔

ہوں گا۔"[1] لہٰذا غیر مسلم رعایا کو برابری کے سلوک کا جو وعدہ بانیِ مملکت نے دیا تھا ، اسے پورا کرنے کے لیے اگر ائمہ سلف کے کسی فیصلے کو نظر انداز کرنا پڑے تو اس میں بھی دریغ نہ ہونا چاہیے کیونکہ یہ فقہ کا ایک مسلمہ اصول ہے کہ زمانے کے (حالات) بدل جانے سے احکام بھی بدل جاتے ہیں ۔ اجماع کی بندش دور ہو جانے کے بعد یہ فرض ہمارے علمائے کرام پر عائد ہوتا ہے کہ وہ قرآن اور سنّت کی روشنی میں بتائیں کہ ہمارے ملک میں ، جہاں غیر مسلم رعایا کو برابری کا حق حاصل ہے ، مرتد کی سزا کیا ہونی چاہیے ؟ اللہ تعالیٰ انہیں اس قرض کے ادا کرنے کی توفیق عطا فرمائیں ۔ خاکسار کو اس سلسلے میں جو سوجھتا ہے وہ ذیل میں ان کی خدمت میں پیش ہے ۔ خدا کرے وہ اسے لائقِ التفات پائیں ۔

(۳) یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس بحث میں ارتداد سے مراد محض دینی ارتداد یعنی تبدیلیِ مذہب ہے ۔ اس کا سیاسی ارتداد یعنی بغاوت ، غدر وغیرہ سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ موخر الذکر جرائم کے لیے ہر ملک کے قوانین میں مناسب سزائیں شامل ہوتی ہیں ۔ اس امتیاز کی اہمیت پر زور دینا اس لیے ضروری ہے کہ مطلقاً نظریاتی مملکتوں میں نظریاتی اور سیاسی جرائم میں تمیز کرنا محال ہو جاتا ہے ۔ اور جسے قتلِ مرتد کہا جاتا ہے ، ممکن ہے کہ وہ قتلِ باغی ہو کیونکہ دیکھا گیا ہے کہ اگر ایک مسلمان غدر یا بغاوت جیسے سیاسی جرم کا بھی مرتکب ہوتا تھا تو بھی اسے مرتد ہی کہا جاتا تھا ۔ چنانچہ حضرت ابوبکرؓ اپنے ایک فرمان میں مہاجرین امیہ سے فرماتے ہیں

۱۔ ابو داؤد : کتاب الجہاد ، بحوالہ اُردو دائرۂ معارف اسلامیہ ، ج ۱۰ ، ص ۲۵ ۔

کہ ''انبیاء اور اُمتیوں کی ہجو میں سزا مختلف ہے۔ انبیاء کی توہین کا مرتکب اگر ایک مسلمان ہے تو مرتد ہے اور اگر ایک معاہد ہے تو غدار و محارب ہے۔''[۱] اسی لیے یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اسلام میں مذہب اور سیاست میں کوئی فرق نہیں (اور اسی قسم کا دعویٰ کرنے کا حق ہر نظریاتی حکومت کو پہنچتا ہے) لیکن جیسا اُوپر عرض کیا جا چکا ہے، یہ دعویٰ اس ماحول کی پیداوار ہے جس میں مسلمانوں کو بلا شرکتِ غیرے حکومت و غلبہ حاصل تھا۔ جہاں ایسا نہیں ہے اور معاہدین سے مل کر حکومت بنائی گئی ہے، وہاں ہمارا مذہب یہی چاہتا ہے کہ ان سے کیے گئے وعدے پورے کیے جائیں۔ سورۃ النحل کی آیت ۹۱ کی تفسیر میں مولانا ابوالکلام صاحب آزاد فرماتے ہیں: ''اس نے وفائے عہد اور احترامِ مواثیق کا جو معیار قائم کیا ہے وہ اس درجہ بلند، قطعی، بےلچک اور عالمگیر ہے کہ انسانی اعمال کا کوئی گوشہ بھی اس سے باہر نہیں رہ جاتا۔ وہ کہتا ہے کہ فرد ہو یا جماعت، ذاتی معاملات ہوں یا سیاسی، عزیز ہو یا اجنبی، ہم قوم و مذہب ہو یا غیر قوم و مذہب، دوست ہو یا دشمن، امن کی حالت ہو یا جنگ کی، لیکن کسی حال میں بھی عہد شکنی جائز نہیں۔ وہ ہر حال میں جرم ہے۔'' لہٰذا اگر اقلیتوں کو دیے گئے وعدے کی خاطر مذہبی قانون اور ملکی قانون میں کچھ فرق پیدا ہو جائے تو ہمارا مذہب اس کی ممانعت نہیں کرتا۔ اس نقطۂ نظر پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ اس طرح حرام چیزوں کو حلال کرنا ممکن ہو جائے گا۔ اس سے بچنے کے لیے سنّتِ رسول اللہ ﷺ

۱- سیاسی وثیقہ جات، مرتبہ محمد حمید اللہ صاحب و مترجمہ ابو یحییٰ خاں صاحب نوشہروی، ص ۲۱۷۔

سے ہمیں ہدایت حاصل کرنا ہوگی۔ جس امر میں حضور ﷺ نے معاہدین کی خاطر رعایت عنایت فرمائی ہے اس میں ہم بھی ایسا کر سکتے ہیں۔ جس میں آپ نے رعایت دینے سے انکار فرمایا ہے، اس میں ہمارے لیے رعایت دینا ناجائز ہوگا اور جس کے بارے میں آپ کی سنّت خاموش ہے اس کے متعلق ہمارے علماء کو قیاس استعمال کرنا ہوگا۔ اس اصول کے استعمال سے قتلِ مرتد کے بارے میں جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے اس کا تذکرہ آگے چل کر ہوگا۔

(۴) مندرجہ بالا حالات کے پیشِ نظر خاکسار اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ مرتد کو قتل کی سزا اس کے فعل کے دینی مضمرات کی بجائے اس کے سیاسی مضمرات کی وجہ سے دی گئی ہے۔ اس سلسلے میں بخاری کی حسب ذیل روایات غور کے قابل ہیں:

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ روایت کرتے ہیں[1]: "رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جو شخص مسلمان ہو اور شہادت دیتا ہو اس بات کی کہ اللہ کے سوا کوئی الٰہ نہیں اور اس بات کی کہ میں اس کا رسول ہوں، اس کا خون تین جرائم کے سوا کسی حالت میں حلال نہیں: ایک یہ کہ اس نے کسی کی جان لی ہو اور قصاص کا مستحق ہوگیا ہو۔ دوسرے یہ کہ وہ شادی شدہ ہو اور زنا کرے۔ تیسرے یہ کہ وہ اپنے دین کو چھوڑ دے اور جماعت سے الگ ہو جائے"۔ اس روایت میں الفاظ "جماعت سے الگ ہوجائے" خاص طور پر قابلِ غور ہیں۔ اس وقت صرف دو جماعتیں تھیں اور دونوں باہم متحارب۔ ان میں سے جو ایک جماعت کو چھوڑتا تھا، دشمن کی جماعت میں شامل ہو جاتا تھا۔ جماعت سے الگ ہو جانے کی شرط ظاہر کرتی ہے

۱۔ بخاری: کتاب الدیات۔

کہ یہ سزا ارتداد کے سیاسی مضمرات کی وجہ سے دی گئی تھی۔
اس نقطۂ نظر کی تائید ایک اور روایت سے ہوتی ہے جس میں ابو قلابہ نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کے بھرے دربار میں کہا:
''اللہ کی قسم! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کبھی کسی کو قتل نہیں کیا سوائے ان تین کے: ایک جس نے اپنے نفس کی تعدی سے قتل کیا ہو، وہ قتل ہوگا۔ یا جو شادی کے بعد زنا کا مرتکب ہوا ہو، یا جو اللہ اور اس کے رسولؐ سے محاربہ کرے اور اسلام سے مرتد ہوگیا ہو۔'' اللہ اور اس کے رسولؐ سے محاربے میں سیاسی جرائم بھی شامل ہیں[1]، جن کے لیے آیت ۵ : ۳۳ میں قید و ملک بدر کرنے سے لے کر قتل تک مختلف سزائیں مذکور ہیں۔ لیکن جو محاربے کے علاوہ دین کو بھی چھوڑ دے اسے اس روایت کے مطابق قتل کے علاوہ کوئی اور سزا نہ دی جائے گی۔ کیونکہ جو ملکی قانون کے بنیادی اصولوں ہی سے منکر ہو جائے اس سے وفاداری کی امید کیسے کی جا سکتی ہے۔ اس روایت کی یہی تعبیر درست معلوم ہوتی ہے ورنہ یہ دونوں روایتیں اور اسی مطلب کی اور روایتیں سقیم اور ان کی صحت مشکوک ہو جاتی ہے۔ کیونکہ مجرموں کی ایک چوتھی جماعت بھی موجود ہے جسے آیت ۵ : ۳۳ کے تحت قتل کیا جا سکتا ہے۔

(۵) ہمارے علمائے کرام عام طور پر اس جنگ کو، جو حضرت ابوبکرؓ مدعیانِ نبوت اور مانعینِ زکوٰۃ سے کی، قتلِ مرتد کی تائید میں پیش کرتے ہیں، یعنی وہ متعلقہ ہنگامے کو بغاوت کی بجائے دینی ارتداد کا واقعہ تصور کرتے ہیں۔ لیکن تاریخی واقعات اس نظریے کی تائید نہیں کرتے۔ طبری ۱۱ھ کے حوادث میں لکھتا ہے

۱۔ تدبرِ قرآن، از امین احسن صاحب اصلاحی، ج ۲، ص ۲۷۷۔

کہ : اسلام میں سب سے پہلے ارتداد کی باقاعدہ مہم رسول اللہ ﷺ کے عہد میں شروع ہوئی ۔ بانیِ ارتداد اور مدعیِ نبوّت اسود عنسی تھا . . . پہلے اسود نے قبیلہ مذحج کو متاثر کیا ، جنھوں نے اسے امانت کا تمسک لکھ کر دیا تھا ۔ مسیحیانِ نجران نے بھی اسود سے یہی معاہدہ کیا تھا اور اہلِ نجران رسول اللہ ﷺ کے دو اُمراء عمرو بن حزم اور خالد بن سعید بن العاص کو ان کے دارالامارۃ سے دھکیل کر خود ان کے منصب پر قابض ہوگئے تھے ۔ اسود کا ایک ماتحت قیس بن عبد یغوث اٹھا اور اُس نے قبیلۂ مراد کے عامل مروہ بن مسیک کو شکست دے کر مرادیوں کو اپنے قبضے میں لے لیا ۔[1] رسول اللہ ﷺ نے جن قاصدوں کو حالات دریافت کرنے کے لیے بھیجا تھا ، ان سب نے لکھا کہ عوام و خواص دونوں طبقے باغی ہوگئے ہیں ۔[2] انھوں نے اسود کے متعلق یہ بھی لکھا ہے کہ اُس نے مسلمانوں کے خون سے زمین کو لالہ زار بنا دیا ہے ۔[3] نیز طلحہ اسدی ، مسیلمہ اور ان کے ہم پیشہ مرتدین رسول اللہ ﷺ سے مصالحت بصورتِ اشتراک در نبوّت و ریاست کے لیے قاصد بھیجتے رہے ۔[4] جب کوئی ریاست میں شرکت کا دعوے دار ہو اور اس دعوے کو بزورِ شمشیر منوانے پر مصر ہو تو اس کی اس کوشش کو بغاوت نہیں تو اور کیا کہیں گے ؟ اس بدیہی سیاسی معرکے کو اگر صحابہ کرام اور علماے عظام ارتداد کے نام سے موسوم کرتے تھے تو اس سے واضح ہو جانا چاہیے کہ ارتداد سے ان کا مطلب صرف دینی

۱۔ سیاسی وثیقہ جات ، مرتبہ محمد حمید اللہ صاحب و مترجمہ ابو یحییٰ نوشہروی صاحب ، ص ۱۹۸ ۔

۲۔ ایضاً ، ص ۲۰۶ ۔

۳۔ ایضاً ، ص ۲۰۳ ۔

۴۔ ایضاً ، ص ۲۰۰ ۔

ارتداد نہ تھا بلکہ اس میں سیاسی ارتداد بھی شامل تھا ۔ شرط صرف یہ تھی کہ مجرم مسلمان ہو ۔ علماء کے اس ہنگامے کو مذہبی رنگ دینے کی وجوہ کا لب لباب یہ ہے کہ : (۱) خلیفۂ اوّل کی نگاہ میں محاربین کا اصلی جرم ٹیکس نہ دینا نہ تھا بلکہ اسلام کے دو ارکان (نماز اور زکواۃ) میں سے ایک کو ماننا اور دوسرے کو نہ ماننا تھا ۔[۱] اور (۲) فوجیں روانہ کرتے وقت سپہ سالاروں کے نام جو فرمان جاری کیا گیا تھا اس میں انہیں ہدایت کی گئی تھی کہ ایمان کے سوا کسی سے کچھ قبول نہ کیا جائے ۔[۲] اس سلسلے میں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی نبوّت کے ابتدائی بائیس سالوں میں ارتداد کے واقعات شاذ و نادر ہیں ۔ پھر یہ کیسے ہوا کہ آخری سال میں ، جب کہ حضور ﷺ کا اقبال اپنے انتہائی عروج پر تھا ، یہ وبا یک لخت اس قدر وسیع پیمانے پر پھیل گئی کہ اس پر قابو پانے کے لیے خلیفۂ وقت کو گیارہ افواج مامور کرنا پڑیں ۔ سنہ ۱۰ھ کے آخر میں ''سورۃ النصر'' نازل ہوئی جس میں اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کے مشن کی کامیابی کی پیشین‌گوئی ان الفاظ میں کی ہے : ''آپ لوگوں کو اللہ کے دین میں جوق در جوق داخل ہوتا ہوا دیکھیں گے ۔'' اس اعلان کے تین ماہ کے اندر اندر مسلمانوں کا اس دین کو جوق در جوق چھوڑنا کیسے تصوّر میں لایا جا سکتا ہے ؟ نیز جہاں تک مذہب کا تعلق ہے اس میں اس مرحلے پر کوئی ایسی نئی بات داخل نہیں ہوئی تھی جو اس سے بیزاری کا باعث ہوتی ۔ لہٰذا اس فتنے کی وجوہ کو دین کے باہر

۱۔ مرتد کی سزا ، از مولانا مودودی صاحب ، ص ۲۵ ۔

۲۔ ایضاً ، ص ۲۶ ۔

تلاش کرنا چاہیے ۔ عیاناً محاربین وہ لوگ نہ تھے جنہوں نے اعتقاداً اسلام قبول کیا تھا ۔ اغلب ہے کہ یہ وہ لوگ ہوں گے جن کو سورۃ التوبہ کی آیاتِ براءت کے نزول کے بعد ان کے سیاسی جرائم کی پاداش میں قتل کیا جا سکتا تھا ، لیکن انہوں نے دکھاوے کا اسلام قبول کر کے اپنی جان بخشوا لی تھی ۔ ان آزاد منش اور خود سر لوگوں کو مرکزی حکومت کی پابندی اور اطاعت بہت ناگوار گذرتی تھی[1] اور جوں ہی انہیں موقع ملا انہوں نے اس سے آزادی حاصل کرنے کی منظم کوشش کی ۔ انہیں یہ بھی معلوم تھا کہ رسول اللہ ﷺ کی بے مثال کامیابی بڑی حد تک اس والہانہ عقیدت کا نتیجہ تھی جو مسلمانوں کو آپؐ کی ذاتِ بابرکات سے آپؐ کے نبی ہونے کی وجہ سے تھی ۔ اس لیے بعض من چلوں نے بغاوت کے ساتھ ساتھ نبوّت کا دعویٰ بھی داغ دیا ۔ لیکن ان کا اصل مقصد حکومت پر قبضہ کرنا تھا ۔ اگر محاربین کی نوعیت کے متعلق خاکسار کا قیاس درست ہے تو قرآنِ حکیم ان کی معافی کی شرائط پہلے ہی مقرر کر چکا تھا جو[2] یہ تھیں : (۱) وہ توبہ کر کے ایمان لائیں ۔ (۲) وہ نماز قائم کریں اور زکٰوۃ ادا کریں ۔ چنانچہ شرطِ اوّل کے تحت سپہ سالاروں کو ہدایت کی گئی کہ ایمان کے سوا کسی سے کچھ قبول نہ کیا جائے اور شرطِ دوم کے تحت حضرت ابوبکرؓ نے نماز اور زکواۃ میں تفریق کرنے سے انکار کر دیا ۔ لہٰذا ان علمائے کرام کا استنباط ، جو خلیفۂ اوّل کے انکار کی وجہ نماز اور زکٰوۃ دونوں کا ارکانِ دین ہونا بتاتے ہیں ، میری دانست میں محلِ نظر ہے ۔ جیسا کہ آپ آگے چل کر دیکھیں گے ، قرآن مجید نے یہ شرائط ان لوگوں پر عائد

۱۔ ایضاً ، ص ۲۵ ۔

۲۔ ۹ : ۵ و ۱۱ ۔

کی تھیں جو سیاسی جرائم کے مرتکب ہو چکے تھے۔ اور خلیفۂ اوّل کا انھی شرائط کو دہرانا ظاہر کرتا ہے کہ یا تو یہ وہی لوگ تھے یا پھر وہ تھے جن سے اسی قسم کے سیاسی جرائم سرزد ہوئے تھے۔ لہٰذا ان سے جو جنگ کی گئی اس سے قتلِ مرتد کے جواز پر استدلال کرنا درست نظر نہیں آتا۔

(٦) اسلامی شریعت کا ماخذِ اوّل قرآن مجید ہے۔ اگر اس میں کوئی حکم آیا ہے تو ہمارے سر ہمیشہ اس کے سامنے خم ہیں۔ لیکن اس نے اگر کسی جرم کو لائقِ سزا سمجھا ہے تو اس سزا کا ذکر واضح الفاظ میں کیا ہے۔ مثلاً چور کے ہاتھ کاٹ دو (۵ : ۳۸)۔ زانیہ اور زانی کو سو دُرے مارو (۲۴ : ۲)۔ جو پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں انھیں اسّی دُرے لگاؤ (۲۴ : ۴)۔ جو ملک میں فساد پھیلائیں وہ قتل کیے جائیں یا سولی دے دیے جائیں یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف جانب سے کاٹ دیے جائیں یا وہ زمین سے نکال دیے جائیں (۵ : ۳۳)۔ قرآنِ حکیم یہ بھی فرماتا ہے کہ آپ خدا کے دستور کو کبھی بدلتا ہوا نہ پائیں گے (۲۵ : ۴۳)۔ عقلِ سلیم اس بات کو ماننے سے ہچکچاتی ہے کہ مرتد کے بارے میں قتل جیسی سخت سزا کے احکام کو لپٹا چھپا کر رکھا جائے اور خلافِ دستورِ ایزدی انھیں واضح طور پر بیان نہ کیا جائے۔ لیکن ایک صاحب جواباً یہ فرماتے ہیں کہ قتلِ عمد کی بھی کوئی سزا صراحتاً قرآنِ حکیم میں بیان نہیں ہوئی، پھر بھی اسلامی شریعت میں اس کے مرتکب کو قتل کیا جاتا ہے۔[1] معلوم ہوتا ہے کہ

۱۔ پروفیسر منظور احسن صاحب عباسی: ماہنامہ محدث، ج ۳، عدد ۷ - ۸، ص ۴۲۔

سورۃ البقرہ کی آیات ۱۷۸ اور ۱۷۹ پر انھوں نے غور نہیں فرمایا جن میں اللہ تعالیٰ نے قصاص کا حکم دیا ہے ۔ پس قتلِ مرتد ہی ایک ایسی سزا رہ جاتی ہے جس کے لیے قرآن مجید میں کوئی صریح نص موجود نہیں ہے ، مگر پھر بھی علمائے کرام میں سے اکثر قرآن مجید ہی کو اس کا ماخذ بتاتے ہیں ۔ اس کے لیے وہ دلالۃ النص اور اشارۃ النص پر انحصار کرتے ہیں ۔

(۷) تاہم ہمارے ملک کے ایک مشہور و مقتدر مفسّر کو سورۃ التوبہ کی آیات ۱۱ - ۱۲ میں قتلِ مرتد کے واضح احکام نظر آتے ہیں ۔ چنانچہ آپ فرماتے ہیں : ''سنہ ۹ ھ میں حج کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے اعلانِ براءت کرنے کا حکم دیا تھا ۔ اس اعلان کا مفاد یہ تھا کہ جو لوگ اب تک خدا اور اس کے رسول سے لڑتے رہے ہیں ان کو اب زیادہ سے زیادہ چار مہینے کی مہلت دی جاتی ہے ۔ اس مدت میں وہ اپنے معاملے پر غور کر لیں ۔ اسلام قبول کرنا ہو تو کر لیں ، معاف کر دیے جائیں گے ۔ ملک چھوڑ کر نکل جانا چاہیں تو نکل جائیں ، مدتِ مقررہ کے اندر ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا ۔ اس کے بعد جو لوگ ایسے رہ جائیں گے جنھوں نے نہ تو اسلام قبول کیا ہو اور نہ ملک چھوڑا ہو ، ان کی خبر تلوار سے لی جائے گی ۔ اگر وہ توبہ کر کے ادائے نماز و زکٰوۃ کے پابند ہو جائیں تو تمھارے دینی بھائی ہیں ۔ لیکن اگر وہ اس کے بعد اپنا عہد توڑ دیں تو کفر کے لیڈروں کے ساتھ جنگ کی جائے ۔ یہاں عہد شکنی سے مراد کسی طرح بھی سیاسی معاہدات کی خلاف ورزی نہیں لی جا سکتی بلکہ سیاقِ عبارت صحیح طور پر اس کے معنی اقرارِ اسلام سے پھر جانا متعیّن کر دیتا ہے اور اس کے بعد ''فاقتلوا آئمۃ الکفر'' کے معنی اس کے سوا کچھ

نہیں ہو سکتے کہ تحریکِ ارتداد کے لیڈروں سے جنگ کی جائے۔[1]
اس سلسلے میں حسبِ ذیل معروضات پیش کی جاتی ہیں :

(الف) یہ احکام عام مرتدین کے بارے میں نہیں تھے بلکہ مرتدین کے ایک خاص طبقے کے متعلق تھے ۔ چنانچہ مولانا صاحب نے خود تسلیم کیا ہے کہ ان کا تعلق اُن لوگوں سے تھا جو اُس وقت تک خدا اور اس کے رسول سے لڑتے رہے تھے ۔ قرآن مجید مزید تصریح کرتا ہے کہ ان لوگوں نے پہلے خود چھیڑ نکالی تھی اور اپنی قسموں کو بار بار توڑ ڈالا تھا ۔[2] اس قسم کے جرائم کو سب کہیں سیاسی تسلیم کیا جاتا ہے ۔

(ب) ان سیاسی جرائم کی سزا میں انہیں چار ماہ کے اندر عرب خالی کر دینے کا حکم ہوا ورنہ وہ قتل کر دیے جائیں گے ۔

(ج) ان سیاسی مجرموں کے ساتھ یہ رعایت کی گئی کہ اگر وہ توبہ کر لیں اور نماز اور زکواۃ ادا کرتے رہیں تو ان کی جان بخش دی جائے گی ۔

(د) اب اگر کوئی شخص شرط (ج) منظور کر کے جان بخشوا لے اور بعد میں اس شرط کی خلاف ورزی کرے تو کون سا معاشرہ یا قانون اسے واجب القتل قرار نہ دے گا ؟ اس نے عہد شکنی کی ہے اور ایسا کرنے سے وہ اُسی موقف کی طرف لوٹ گیا ہے جہاں اسلام قبول کرنے سے پہلے کھڑا تھا اور جہاں وہ اپنے پہلے سیاسی جرائم کی وجہ سے

۱- مرتد کی سزا ، از مولانا مودودی صاحب ، ۱۹۷۰ء ایڈیشن ، ص ۱۲ -
۲- آیت ۹ : ۱۲ -

واجب القتل قرار دیا جا چکا تھا ۔ یعنی اس کے قتل کی وجوہ سیاسی تھیں نہ کہ دینی ۔ لہٰذا سورۃ التوبہ کی ان آیات سے یہ اخذ کرنا درست نہیں کہ دینی ارتداد واجب القتل جرم ہے ۔

(۸) مختلف علماء کو قرآن حکیم کی مختلف آیات میں قتلِ مرتد کا اشارہ نظر آتا ہے ۔ خاکسار ان آیات پر تفصیلی بحث کرنے سے احتراز کرے گا کیونکہ یہ تحصیلِ حاصل ہوگا ۔ احقر سے کہیں زیادہ قابل اصحاب یہ کام کر چکے ہیں ۔ مثلاً علامہ سامرائی لکھتے ہیں : "قرآن حکیم میں جہاں قتلِ مرتد کا ذکر لفظاً یا معناً آیا ہے ان آیات پر میں نے غور کیا ہے اور مختلف تفاسیر کے مطالعے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ مرتد کی سزائے قتل کتاب میں نہیں آئی ۔"[1] مولانا مودودی صاحب نے اپنی کتاب "مرتد کی سزا" میں کسی ایسے اشارے کا حوالہ نہیں دیا ۔ جسٹس ایس ۔ اے ۔ رحمٰن صاحب اپنی کتاب[2] میں متعلقہ آیات کا تفصیلی جائزہ لے کر دکھا چکے ہیں کہ ان میں کوئی قابلِ اعتماد اشارہ نہیں ہے جس سے قتلِ مرتد پر استدلال کیا جا سکے ۔ لہٰذا خاکسار آپ کی توجہ کو چند اصولی باتوں کی طرف مبذول کرانے پر اکتفا کرے گا ۔ مثلاً :

(الف) یہ انسان کی جان کا معاملہ ہے جس کی اللہ تعالیٰ کے نزدیک اتنی قدر ہے کہ بنی اسرائیل سے کہا گیا کہ جس نے ایک شخص کو ناحق قتل کر دیا تو گویا اس نے تمام آدمیوں کو قتل کر دیا اور

۱۔ احکام ارتداد ، ص ۱۲ ۔

۲۔ Punishment of Apostasy in Islam .

جس نے ایک شخص کو بچا لیا تو اس نے گویا تمام آدمیوں کو بچا لیا ۔[1] چنانچہ قتلِ مرتد کے لیے جس اشارے پر اعتماد کیا جائے وہ قوی ہونا چاہیے ۔ اگر قرآن حکیم میں کوئی ایسا اشارہ ہوتا تو یقین فرمائیے کہ سب علماء اسی کی طرف رجوع فرماتے اور یہ نہ ہوتا کہ کوئی کسی آیت کا سہارا لیتا ہے اور کوئی کسی کا ۔

(ب) ”ایمان کے بعد کفر کرنا“ صرف مرتد ہی کی صفت نہیں ہے ، بلکہ اللہ تعالیٰ نے منافق کے متعلق بھی فرمایا ہے : ”یہ اس سبب سے ہے کہ یہ لوگ ایمان لائے ، پھر کافر ہو گئے ۔“[2] اور جہاں آخرت میں ان کا مقام دوزخ کے سب سے نچلے درجے میں ہوگا[3] ، وہاں اس دنیا میں ، اگر وہ باز نہ آئیں ، تو جہاں ملیں گے پکڑ دھکڑ اور مار دھاڑ کی جائے گی ۔[4] حضور ﷺ کے آخری وقت تک منافقین موجود رہے لیکن نہ تو انھیں قتل کیا گیا ، نہ ان کے قتل کرنے کے علماء قائل ہیں ۔ لہٰذا قتلِ مرتد کے جواز کے لیے منافق کے قتل کے احکام سے زیادہ واضح احکام کی ضرورت ہے مگر سارے قرآن مجید میں ان کے برابر کے احکام بھی موجود نہیں ۔ نیز جن آیات میں اسلام کے بعد کفر لانے کا ذکر ہوا ہے انھیں مرتد تک محدود کرنے میں احتیاط برتنے کی ضرورت ہے ۔

۱۔ آیت ۵ : ۳۲ ۔
۲۔ آیت ۶۳ : ۳ ۔
۳۔ آیت ۴ : ۱۴۵ ۔
۴۔ آیت ۳۳ : ۶۰ و ۶۱ ۔

(ج) قتلِ مرتد کے متعلق مثبت اشارے کی ضرورت ہے۔
یہ نہ ہونا چاہیے کہ آیتِ منحصرہ میں معاف کے ذکر
کے فقدان سے مجرم کے مستوجبِ سزا ہونے پر
استدلال کیا جائے۔ مثلاً چند آیات پر بحث کرنے
کے بعد پروفیسر منظور احسن صاحب عباسی نے یہ
استنباط فرمایا ہے کہ ان سے یہ نتیجہ اخذ نہیں ہوتا
کہ مرتد کو اس جہاں میں کوئی سزا نہیں ہے۔[1]
لیکن ہمارے سامنے اس وقت جو سوال ہے وہ یہ
ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مرتد کے لیے اس دلیا میں
سزا مقرر کی ہے اور وہ سزا قتل ہے۔ اس کی تائید
ان آیات سے نہیں ہوتی۔

(۹) مذہب کے بارے میں اسلام کا رویہ مکمل آزادی کا ہے۔
قرآن مجید فرماتا ہے: ''دین میں زبردستی نہیں۔ ہدایت گمراہی سے
ممتاز ہو چکی ہے'' (۲ : ۲۵۶) ''سو جس کا جی چاہے ایمان لے آئے
اور جس کا جی چاہے کافر رہے'' (۱۸ : ۲۹) اور ''تم کو تمھاری راہ
اور مجھ کو میری راہ'' (۱۰۹ : ۶) زبردستی یا ''اکراہ یا جبر کا
مطلب کسی شخص کا وہ قول یا فعل ہے جو دوسرے شخص کو
اس کی خواہش کے خلاف اس فعل کے کرنے (یا قول کے کہنے) پر
مجبور کرے (جس کا جبر کرنے والا خواہش مند ہو)۔''[2] لہٰذا اگر
کسی کو قتل کرنے کی دھمکی دے کر اسلام ترک کرنے سے روکا
جائے تو یہ دین میں جبر ہوگا جس کی قرآن مجید ممانعت فرماتا ہے۔

۱- جرم ارتداد اور اس کی اسلامی سزا، ص ۲۹ -
۲- ہدایہ، مطبوعہ دہلی بحوالہ تنزیل الرحمٰن صاحب -

دین میں زبردستی کی ممانعت والی آیت کے فوراً بعد والی آیت میں کہا گیا ہے کہ : ''اللہ تعالیٰ ساتھی ہے اُن لوگوں کا جو ایمان لائے۔ ان کو (کفر کی) تاریکیوں سے نکال کر یا بچا کر (نورِ) اسلام کی طرف لاتا ہے۔ اور جو لوگ کافر ہیں ان کے ساتھی شیاطین ہیں (انسی یا جنی) جو ان کو نورِ (اسلام) سے نکال کر یا بچا کر (کفر کی) تاریکیوں کی طرف لے جاتے ہیں۔ ایسے لوگ دوزخ میں رہنے والے ہیں اور اسی میں ہمیشہ رہیں گے۔''[۱] مولانا اشرف علی صاحب تھانوی اپنی تفسیر ''بیان القرآن'' میں دوزخ میں رہنے والوں کی تشریح میں لکھتے ہیں : ''جو اسلام کو چھوڑ کر کفر اختیار کر لیں۔''[۲] یہ آیت ظاہر کرتی ہے کہ اسلام ایک مسلمان کے دینی ارتداد کے امکان سے انکار نہیں کرتا لیکن اسے روکنے کے لیے اکراہ کی ممانعت میں کسی قسم کی ڈھیل کی اجازت نہیں دیتا اور نہ ہی کسی دنیاوی سزا کا ذکر کرتا ہے۔ نیز ہر تبلیغی مذہب کی طرح اسلام بھی خواہش مند ہے کہ اس کی تبلیغ کی راہ میں ظلم و تشدد کی رکاوٹیں نہ کھڑی کی جائیں۔[۳] اور جو اس سے باز نہ آئے اس سے قتال کا حکم دیتا ہے[۴]، اور اسے عذاب آخرت سے ڈراتا ہے۔[۵] جس دین کی یہ تعلیم ہو وہ ایک مسلمان کے مذہب تبدیل کرنے پر قتل جیسی سخت قدغن کیسے لگا سکتا ہے ؟ علاوہ ازیں قرآن مجید عمل کی اہمیت پر بہت زور دیتا ہے اور مسلمانوں سے توقع رکھتا ہے کہ وہ دشمن سے بھی عدل برتیں گے۔[۶] جب اسلام یہ نہیں چاہتا

۱- آیت ۲ : ۲۵۷ -
۲- تاج کمپنی ایڈیشن ، ص ۸۷ -
۳- آیت ۴۴ : ۴۱ -
۴- آیت ۲۲ : ۳۹ ، ۴۰ -
۵- آیت ۸۵ : ۱۰ -
۶- آیات ۵ : ۸ و ۴ : ۱۳۵ -

کہ اس کی تبلیغ کو تشدد سے روکا جائے تو یہ کہاں کا عدل ہے کہ ایک مسلمان کو تبدیلیِ مذہب پر قتل کی دھمکی دی جائے؟ کافر و منافق کے مقابلے میں مرتد کے لیے اس قدر زیادہ سخت سزا کے جواز میں کہا جاتا ہے کہ مرتد اسلام سے پھر کر دوسروں پر یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اسلام میں کوئی خوبی نہیں ہے، گویا وہ دوسروں کو اسلام قبول کرنے سے روکتا ہے اور اس طرح اس کا جرم اس کی اپنی ذات تک محدود نہیں رہتا بلکہ دوسروں پر بھی اثر انداز ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے مرتد کے ارتداد کا اثر، بلا امتیاز اس کے کہ وہ مرد ہے یا عورت، یکساں ہونا چاہیے۔ لیکن عورت کو ارتداد کی سزا میں، قتل نہیں کیا جاتا۔ اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ عورت قتال کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لیے قتل نہ کی جائے گی، تاوقتیکہ وہ عملی طور پر قتال و فساد کی مرتکب نہ ہو[1] یعنی سزائے قتل مرتد کے قتال کے خطرے کا نتیجہ ہے جو صریحاً ایک سیاسی فعل ہے۔

(۱۰) اوپر عرض کیا جا چکا ہے کہ اجماعِ امت کا اطلاق پاکستان جیسے ممالک پر نہیں ہوتا اور قرآن مجید میں قتلِ مرتد کا حکم صراحتاً یا کنایتاً نہیں ملتا۔ اسلامی قانون کے ماخذوں میں سے اب صرف سنّتِ رسول اللہ ﷺ باقی رہ جاتی ہے۔ حضور ﷺ کے عہد کے جن نظائر و احکام پر قتلِ مرتد کے بارے میں انحصار کیا جاتا ہے وہ بظاہر اس زمانے کے ہیں جب عرب میں مسلمان بغیر شرکتِ غیرے ایک علیحدہ حکومت قائم کر چکے تھے۔ اس مفروضے کی تائید

۱۔ جرمِ ارتداد اور اس کی اسلامی سزا، از پروفیسر منظور احسن صاحب عباسی، ص ۴۷ - ۴۸، بحوالہ امام سرخسی۔

مولانا مودودی صاحب کے اس قول سے ہوتی ہے جو پیرا ۲ کے شروع میں منقول ہے۔ نیز ماہنامہ ''ترجمان القرآن'' کی ستمبر ۱۹۷۳ء کی اشاعت میں عبدالحمید صاحب صدیقی نے رسول اللہ ﷺ کے عہد کے ان چند واقعات کے بارے میں، جن میں مرتد کو سزائے قتل نہیں دی گئی، لکھا ہے کہ وہ اسلامی حکومت کے باقاعدہ قیام سے پہلے کے ہیں۔ مگر پاکستان میں مسلمانوں کو ایسی حکومت میسر نہیں لہٰذا ہمیں حضور ﷺ کے عہدِ مبارک سے کوئی ایسا واقعہ تلاش کرنا چاہیے جو ہمارے حسبِ حال ہو تاکہ ہم اس سے ہدایت حاصل کر سکیں۔ ہماری خوش قسمتی ہے کہ ایسے واقعات موجود ہیں۔ مثلاً:

(الف) جب آنحضرت ﷺ ہجرت فرما کر مدینہ تشریف لائے تو آپ ﷺ نے وہاں کے یہود، نصاریٰ اور مشرکین سے مل کر ایک حکومت قائم کرنے کا معاہدہ کیا جسے بعض اصحاب دنیا کا پہلا تحریری آئین کہتے ہیں۔[1] اس میں مرتد کی سزا کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ پس اگر حکومت قائم کرنے کے لیے غیر مسلموں کے تعاون کی ضرورت ہو تو قانون میں دینی ارتداد کے لیے قتل کی سزا کا شامل کرنا حضور ﷺ کی سنت کے مطابق نہ ہوگا۔

(ب) جب رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ لخم کی ایک شاخ سے معاہدہ کیا تو اس کی ایک شرط یہ تھی کہ اگر ان

۱۔ سیاسی وثیقہ جات، مرتبہ محمد حمید اللہ صاحب و مترجمہ ابو یحییٰ خاں صاحب نوشہری، ص ۱۹۔

میں سے کوئی مرد مسلمان ہونے کے بعد مرتد ہو جائے تو اس کے لیے خدا اور اس کے رسولؐ کی ذمہ داری نہیں رہے گی ۔[1] اس میں مرتد کی سزا کا کوئی ذکر نہیں ۔ صرف مسلمان حکومت اس کی پناہ گیری سے ہاتھ کھینچ لے گی ۔ پھر بھی بعض اصحاب نے استنباط کیا ہے کہ : ''جان و مال کے تحفظ سے دست برداری کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ قتل کر دیا جائے گا بلکہ کوئی شخص بھی اسے قتل کر دے تو باز پرس نہ ہوگی ۔''[2] یہ استنباط بداھۃً غلط ہے ۔ صرف اسلامی حکومت نے اس کی پناہ گیری سے ہاتھ کھینچا ہے ، اس کے اپنے قبیلے نے تو نہیں کھینچا ۔ وہ تو اس کی جان و مال کا بدستور محافظ رہے گا ۔ مزید برآں معاہدین کی جان و مال کی حفاظت سے دست برداری کی شرط صرف ارتداد ہی کی صورت میں عائد نہیں ہوتی بلکہ سود[3] لینے ، معاہدے کی کسی دفعہ کی مخالفت کرنے[4] اور کسی مسلمان کی توہین کرنے[5] کی صورت میں بھی یہ شرط عائد ہوتی ہے ۔ مگر ایسے لوگوں کو کوئی واجب القتل نہیں کہتا ۔ جہاں کسی مجرم کو مباح الدم قرار دینا مطلوب

۱- ایضاً ، ص ۶۵ -

۲- جرمِ ارتداد اور اس کی اسلامی سزا ، از پروفیسر منظور احسن صاحب عباسی ، ص ۵۹ -

۳- سیاسی وثیقہ جات ، ص ۹۸ - ۴- ایضاً ، ص ۱۲۱ -

۵- ایضاً ، ص ۲۷۱ -

ہے ، وہاں معاہدے میں اس کا ذکر صراحتاً موجود ہے ۔ مثلاً اگر کوئی معاہد کسی مسلمان کو قتل کر دے تو قاتل مباح الدم ہوگا ۔[1] لہٰذا سنّتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ ہے کہ جہاں حکومت خالصتاً مسلمانوں کی نہیں اور دوسرے مذہب والوں سے مل کر بنائی گئی ہے ، وہاں ارتدادِ دینی کی سزا قتل نہیں ہے ۔ اسی سنّت کی تعمیل میں حضرت عمرؓ نے اپنے عہد میں اہلِ نجران سے معاہدے کی جب توثیق کی تو اس میں مرتد کے بارے میں یہی دفعہ قائم رکھی کہ اس کی امان سے مسلمان حکومت کو کوئی سروکار نہ ہوگا ۔[2]

(۱۱) مذہب کے معاملے میں اسلام روز اول سے آزادیِ فکر کا مبلّغ رہا ہے ۔ قرآن حکیم میں جگہ جگہ تعقّل و تفکّر کی دعوت دی گئی ہے ۔ مغربی دنیا نے صدیوں کی تاریکی اور تلخ تجربے کے بعد اس اصول کو قبول کیا ہے ۔ ۱۰ دسمبر ۱۹۴۸ء کو اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی میں ایک اعلان منظور ہوا جس کی شق ۱۸ کے تحت ممبر ممالک کے ہر فرد کو اپنا مذہب تبدیل کرنے کی مکمل آزادی حاصل ہے ۔ ان ممالک میں پاکستان بھی شامل ہے ۔ اوپر پیرا ۳ میں بتایا جا چکا ہے کہ اسلام ایفائے عہد پر کتنا زور دیتا ہے ۔ لہٰذا پاکستان کے لیے اعلان کی اس شرط کی تعمیل کرنا مذہباً اور اخلاقاً ضروری ہے ۔

۱۔ ایضاً ، ص ۲۷۳ ۔

۲۔ سیاسی وثیقہ جات ، ص ۱۱۶ ۔

خاص طور پر جب کہ ایسا عمل قرآن اور سنّت سے متصادم بھی نظر نہیں آتا۔

(۱۲) پوچھا جا سکتا ہے کہ اگر یہ استدلال درست ہے کہ مرتد کو قتل کی سزا اس کے ارتداد کے سیاسی مضمرات کی وجہ سے دی جاتی ہے تو یہ بات علمائے سلف و خلف میں سے کسی کو کیوں نہ سوجھی؟ خاکسار کو جو جواب سوجھتا ہے وہ یہ ہے کہ ضرورت ایجاد و اجتہاد کی ماں ہے۔ جب تک اجتہاد کا دروازہ کھلا رہا، سوال کے اس پہلو پر غور کرنے کا موقع پیدا نہیں ہوا۔ ان دنوں خالصتاً اسلامی حکومتیں قائم تھیں۔ اس لیے دینی ارتداد اور بغاوت میں تمیز کرنا آسان نہ تھا اور نہ ہی اس استثناء کی حاجت محسوس ہوئی۔ دنیاوی اور دینی دونوں معاملوں میں ہمارے سب سے اہم حریف عیسائی تھے۔ ان کی مذہبی عدالتیں (Inquisition) خالص مذہبی لغزشوں کے لیے نہایت سخت سزائیں دیا کرتی تھیں۔ مثلاً بعض بدعتیوں کو جلا دینے تک کے واقعات موجود ہیں۔ اس ماحول میں کوئی شخص مسلمانوں پر قتلِ مرتد کی وجہ سے انگشت نمائی نہ کر سکتا تھا، یعنی ہمارے علماء کو اس معاملے میں اجتہاد و تحقیق پر آمادہ کرنے کے لیے اس وقت کوئی محرک موجود نہ تھا۔ شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں: ”اور نہ اجتہاد میں مشغول ہونا مناسب ہے جب تک اس کی ضرورت نہ پڑے اور حادثہ پیش نہ آئے کیونکہ اس وقت خدا تعالیٰ اپنی اس عنایت سے، جو لوگوں پر ہے، صحیح علم عطا کر دیتا ہے۔ اور پہلے سے اس کے لیے جلدی کرنے میں غلطی کا امکان ہے[۱]۔“

۱۔ نعمۃ اللہ البالغہ (ترجمہ حجۃ اللہ البالغہ)، از مولانا عبدالحق حقانی صاحب، ص ۲۱۴۔

ہماری دلیا میں مختلف مذاہب کے لوگوں کی ملی جلی حکومتیں اور
دوسروں کی دنیا میں مذہبی رواداری دونوں مقابلتاً ماضیِ قریب کی
باتیں ہیں اور ان کے آغاز سے کہیں پہلے مسلمان اپنے اوپر اجتہاد کا
دروازہ بند کر چکے تھے - چنانچہ ہمارے علماء ان تبدیل شدہ حالات کی
روشنی میں اپنے قانون کا جائزہ نہ لے سکے - اس کمی کو پورا کرنے
کی ضرورت عیاں ہے - اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ہمارے علمائے کرام
کو اس کی توفیق عطا فرمائیں -

(نوٹ) آیات کا شمار اور ترجمہ مولانا اشرف علی صاحب تھانوی
کا ہے اور تاج کمپنی کے تیار کردہ ایڈیشن سے لیا گیا ہے -

(۲۶ نومبر ۱۹۷۴ع)

• • •

سیّد حسام الدین راشدی

۳

سلطان محمود بکھری کی زندگی کا ایک پہلو

دسویں صدی ہجری میں بخارا سے لے کر دہلی تک کچھ ایسے غیر معمولی واقعات اور حادثات وقوع پذیر ہوئے کہ جنھوں نے ان مختلف سرزمینوں کی دنیا ہی یکسر بدل ڈالی ۔ پرانے حکمرانوں کے تخت و تاج اُلٹ گئے ، نئی قوتیں ابھر آئیں ، نئے خانوادے نکل آئے اور نئی حکومتوں نے تشکیل پائی ۔

شیبانیوں کا اُبھرنا (۹۰۶ھ/۱۵۰۰ع) ، صفوی سلطنت کی بنا پڑنا (۹۰۷ھ/۱۵۰۲ع) ، ہرات کے تیموریوں کا بہ وجہِ کثرتِ اولاد و ازدواج چراغ گل ہو جانا (۹۱۳ھ/۱۵۰۶ع) ، بابر کا فرغانہ سے آوارہ ہوکر کابل اور قندھار پر تسلط پیدا کر کے (۹۲۸ھ/۱۵۲۲ع) پھر ہندوستان میں ایک بڑی سلطنت کی بنیاد رکھنا (۹۳۲ھ/۱۵۲۶ع) ، سندھ میں سمہ خاندان کا مٹ جانا ، شاہ حسین بایقرا کے ایک امیر شاہ بیگ ارغون کا قندھار میں بابر سے شکست کھا کر سندھ پہنچ کر حکومت کی داغ بیل ڈالنا (۹۲۸ھ/۱۵۲۲ع) ، ہمایوں کا سوری سلطان سے شکست کھا کر سندھ میں جائے پناہ نہ ملنے کی[1] وجہ سے

۱- Humayun in Persia, pp. 1-49, Calcutta, 1948

(ربیع الآخر ۹۵۰ھ/۱۱ جولائی ۱۵۴۳ء تا ۷ محرم ۹۵۲ھ/۲۱ مارچ ۱۵۴۵ء) ایران جا کر پناہ گزیں ہونا اور شاہ طہماسپ کی ہمدردی اور امداد سے پھر ہندوستان کا تخت و تاج حاصل کرنا ـــــ یہ سارے واقعات دسویں صدی کی پہلی تین چوتھائیوں میں رونما ہوئے ہیں۔ ان کی وجہ سے ایران قدیم کی سرزمین سے لے کر برِصغیر کی خاک تک کا پورا سیاسی سماجی ماحول اور ثقافتی صورت حال بالکل تبدیل ہو کے رہ گئی۔ اس کی وجہ سے ایک اور خاص بات جو ہمارے ہاں رونما ہوئی، وہ یہ ہے کہ آیندہ کئی صدیوں تک جغرافیائی حدود اگرچہ بظاہر قائم رہے، لیکن سیاسی اور سماجی معاملات اور مسائل میں اس برِصغیر پر ہمیشہ ایران کی ایک قسم کی بالادستی رہی۔ کیونکہ سماجی یا سیاسی معاشرے کی جن امرا اور اہلِ فکر نے یہاں آ کر تشکیل کی وہ تمام تر ایرانی اور تورانی تھے۔

سلطان محمود بکھری اور اس خاندان کے دیگر افراد بھی انھی میں سے تھے جو مذکورہ صدی کے آغاز میں آئے اور صدی کی آخری چوتھائی تک ہرات، کابل، قندھار اور پھر بعد میں سندھ کے سیاسی اور سماجی رد و بدل میں بہت بڑا کردار ادا کرتے رہے۔ امیر ذوالنون ارغون اور شاہ بیگ ارغون کے ہاتھ سے کابل، قندھار، بست اور زمین داور کے علاقوں پر جو کچھ گزری اس میں سلطان محمود بکھری کے باپ میر فاضل کوکلتاش[۲] کا بہت بڑا ہاتھ تھا۔ اور پھر جب یہ

۲- دیکھیے ۹۲۰ھ کا کتبہ جو میر فاضل کوکلتاش نے بابا حسن ابدال (بابا ولی) قندھاری کے مزار پر نصب کیا ہے (مجلۂ آریانا، کابل، ش ۱، سال ۶) اور تحفۃ الکرام (حصہ اول، ص ۹۵-۱۹۲) مرتبہ راقم الحروف (۱۹۷۱ء)۔ نیز دیکھیے مولانا صبحی کی حکایت جس سے ظاہر ہوتا ہے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

سب لوگ وہاں سے نکالے جانے کے بعد سندھ پر آ کر مسلط ہوئے، تو یہاں کے ملکی امور اور معاملات میں جو کچھ رد و بدل ہوا اس میں اس خاندان اور خاص طور پر سلطان محمود بکھری کا کردار بہت ہی اہم رہا ہے۔[۳] یہاں تک کہ جب شاہ حسن ارغون نے ۹۶۲ھ/۱۵۵۵ع میں لاولد ہو کر وفات پائی تو اس نے سیوستان سے لے کر سیوی تک اپنی علیحدہ حکومت قائم کر لی۔

سلطان محمود بکھری کے اجداد کا تعلق اصفہان کے موضع خراسکان (بلوک جتّی) سے تھا۔[۴] میر معصوم نے سلطان محمود بن

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کہ میر فاضل 'کزیو' زمینِ داور کا جب صوبہ دار تھا، اس وقت اتنے ظلم کیے گئے تھے کہ لوگ چلّا اٹھے (بدایع وقایع واصفی، چاپ مسکو، صص ۵۷-۱۱۵۶ و تحفۃ الکرام، ص ۹۵ھ)۔

۳- شاہ بیگ کے دور میں سلطان محمود بکھر کا حاکم تھا (میر معصوم، ص ۱۲۲) اور شاہ حسن کے زمانے میں اس کی صوبے داری کے حدود بکھر سے سیوی اور شال (کوئٹہ) تک بڑھ گئے (طاہری، ص ۴۲)۔ سیوی سال ۹۵۰ھ میں اس کی تحویل میں آئی (میر معصوم، ص ۲۲۰)۔ بکھر کی نسبت سے محمود اس لیے مشہور ہو گئے کہ پورا وقت سندھ کے اسی حصے میں انہوں نے گذارا۔ ''تاریخِ طاہری'' نے لکھا ہے کہ: شاہ حسن نے ملتان کی فتح (۹۳۳ھ) کے بعد ملک کا یہ حصہ کاملاً اس کی نیابت میں دے دیا: ''در بکھر رسیدہ، محمود خان بن فاضل گوکلتاش را در آنجا (بکھر) قائم مقام کرد و مہام این صوبہ از سرحد سیوان تا ملتان و سیوی و گنجاواہ بعہدۂ او گذاشت'' (ص ۴۲)۔

۴- خوارسکان (فرہنگ جغرافیائی ایران، ج ۱۰، ص ۸۰-۲۱۶)۔ گنجینۂ تاریخی اصفہان، ص ۳۰۳) اصفہان اور یزد کے راستے پر واقع ہے۔ ''خراسکان'' بھی لکھا گیا ہے (فرہنگ آبادهای ایران، ص ۱۷۰)۔ جی: (فرہنگ جغرافیائی ایران، ج ۱۰، ص ۶۰-۲۱۶ - فرہنگ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

میر فاضل بن میر عادل بن احمد خواجہ تک کا سلسلہ بتایا ہے[1] اور لکھا ہے کہ احمد خواجہ کا تین واسطوں سے اصفہان کے مشہور اور معروف سخی اور جواد ملک محمود ''نان دہ'' سے نسب ملتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

آبادہای ایران ، بخش اول ، ص ۱۲۶) جی اصفہان سے ملحق ایک دیہہ کا نام ہے۔ شعر میں اس طرح آیا ہے :

چہار شہر عراقش ہمیشہ باد مقام
بہ چار فصل کہ نبود زوالش اندر پی
ربیع در قم و ہنگامِ صیف در ہمدان
خریف در جیِ فرخندہ و شتا در ری

''قابوس نامہ'' جی میں ختم کیا گیا ہے :

نوشت دفترِ قابوس نامہ را بخطی
چو آفتاب ہویدا و در نظر چو جدی
بروز بیست و ہفتم ز ماہ ذیعقدہ
بسالِ شش صد و ہفتاد و سہ بخطۂ جی

اسی طرح ''کلیلہ و دمنہ'' کا قدیم نسخہ (۶۷۳ھ) جی میں کتابت ہوا ہے :

بسال ششصد و ہفتاد و سہ بخطۂ جی
کہ شد تہی ز بداندیشی و جفا کیشی

(از سعدی تا جامی ، ص ۱۴۴-۴۵) -

جی کے قصبے کو راقم الحروف نے ۱۹۷۴ع کے مارچ میں دیکھا ہے اور اس پر ایک مقالہ بھی لکھا ہے (ہلالِ پاکستان ، کراچی) ۔ دراصل یہ عبارت غلط لکھی گئی ہے اور سہوِ کتابت ہے ۔ ویسی ہی غلطی ''منتخب التواریخ'' اٹکی سے ہوئی ہے : ''اصل ایشاں از ملوک جرہ من اعمال اصفہانست'' (خطی) ''جرہ'' کے بجائے ''جی'' کا کلمہ ہونا چاہیے۔ میر معصوم میں عبارت یوں غلط ہو گئی ہے : ''موضع خراسان و اصل ایشاں از ملوک چین من اعمال دارالسلطنت اصفہان ۔'' (ص ۲۱۸) حالانکہ ہونا چاہیے ''موضع خراسکان و اصل ایشان از ملوک جی من اعمال دارالسلطنت اصفہان ۔''

۵- تاریخ سندھ ، از معصوم ، ص ۲۱۸ -

امیر تیمور نے جب اصفہان کو تاراج کیا (۷۸۹ھ/۱۳۸۷ع)[6] تو سلطان محمود کا دادا احمد خواجہ امیر ذوالنون ارغون کے والد میر حسن کے ہاتھ آیا جس نے اپنے بچوں کی طرح ان کی پرورش کی اور اپنے ہی گھر کا فرد بنا لیا ۔ سلطان محمود بکھری کے خاندان کا امیر ذوالنون ارغون کے خاندان سے تعلق یہیں سے شروع ہوا جو اس کے پوتے شاہ حسن ارغون کی وفات (۹۶۲ھ/۱۵۵۵ع) تک برابر قائم اور استوار رہا ۔

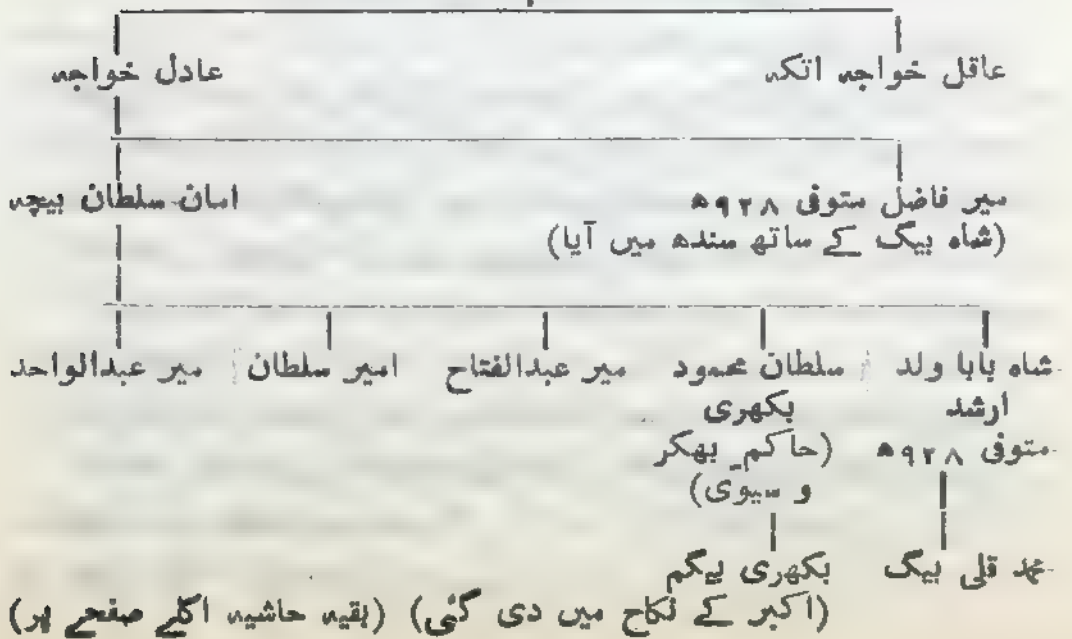
ارغونوں کے ساتھ ترخانوں کا ایک بہت بڑا اور طاقتور قبیلہ سندھ میں آیا تھا ۔ ان کے مقابلے میں میر افضل کوکلتاش کا خاندان ، جو سندھ میں وارد ہوا ، وہ فقط ایک گھر کے چند افراد پر مشتمل تھا ۔[7]

٦- عراق اور عجم پر تیمور کا یہ دوسرا حملہ تھا (۱۳۸۷ع/۷۸۹ھ) جس میں اصفہان کے تمام باشندوں کو تہہ تیغ کیا گیا تھا (History of Arghuns and Tarkhans of Sind, by Dr. M. H. Siddiqi 1972. بحوالہ توزک تیموری ، ظفر نامہ ، روضۃ الصفا ، حبیب السیر) ۔

۷- سلسلہ اس طرح سندھ میں آیا :

احمد خواجہ
۷۸۹ھ

- عاقل خواجہ اتکہ
- عادل خواجہ
  - میر فاضل متوفی ۹۲۸ھ (شاہ بیگ کے ساتھ سندھ میں آیا)
  - امان سلطان بیچہ
    - شاہ بابا ولد ارشد متوفی ۹۲۸ھ
      - محمد قلی بیگ
    - سلطان محمود بکھری (حاکم بھکر و سیوی)
      - بکھری بیگم (اکبر کے نکاح میں دی گئی)
    - میر عبدالفتاح
    - امیر سلطان
    - میر عبدالواحد

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

ظاہر ہے کہ سلطان محمود نے سندھ میں جو مقام حاصل کیا اور ترخانوں جیسے بہادر اور اکثریت والے قبیلے کی رقابت اور دشمنی کے باوجود نصف سندھ پر اپنی حکومت قائم کر لی ، اس کا سبب نہ فقط اس کے جانباز اور وفادار سپاہی تھے بلکہ اس میں اس کی اپنی بہادری ، شجاعت ، جواں مردی ، عزم ، ذہانت اور سب سے زیادہ معاملہ فہمی اور آداب ملک داری کے اوصاف کو بھی بہت بڑا دخل تھا ۔ اس کی شخصیت نہایت دلچسپ اور سیاسی سوجھ بوجھ اور بصیرت کے لحاظ سے اپنی مثال آپ تھی ۔

جس وقت اس نے بالائی سندھ کی زمام حکومت اپنے ہاتھ میں لی ہے اُس وقت کے حالات اس کے لیے نہایت خطرناک اور پُر آشوب تھے ۔ سندھ میں ٹھٹھہ کا حکمران میرزا عیسیٰ خاں ترخان اس کا جانی دشمن اور اس کو مٹا دینے کی تاک میں بیٹھا ہوا تھا اور ہمسایہ ملک ہندوستان پر شاہ حسن کے انتقال (۹ جمادی الاول ۹۶۲ھ/ یکم اپریل ۱۵۵۵ع) سے ایک ماہ پیشتر ہمایوں لاہور پر قبضہ کر چکا تھا (۲ ربیع الثانی ۹۶۲ھ/ ۲۴ فروری ۱۵۵۵ع) اور تین ماہ بعد (۲ شعبان ۹۶۲ھ/۲۲ جون ۱۵۵۵ع) سرہند کے پاس سوریوں کو شکست دے کر پورے ہندوستان پر مغل سلطنت کا جھنڈا دوبارہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

تفصیل کے لیے دیکھیے تاریخ معصومی ۔ تحفۃ الکرام ، چاپ راقم الحروف (ص ۲۰۰) یہی چند افراد تھے اور یہ سلسلہ یہیں ختم ہو گیا ۔ سکر اور بکھر میں کسی کی قبر یا مدفن گاہ کا پتا نہیں ۔ کسی زمانے میں میر معصوم شاہ کے منارے کے سامنے ، جہاں ڈاکٹر مس الفریڈ کا مکان تھا اور جانب مغرب فوجی عمارتیں تھیں ، ایک قبر کاشی کاری کی خوب صورت موجود تھی ۔ اس کو سلطان محمود کی قبر کہا جاتا تھا لیکن اب وہ بھی نئے مکان بننے کی وجہ سے مٹ مٹا گئی ۔

لہرا دیا تھا ۔ ہمایوں سلطان محمود بھکری کا بڑا دشمن تھا کیونکہ جب وہ شیر شاہ سے شکست کھا کر سندھ میں پناہ لینے پہنچا (۲۸ رمضان ۹۴۷ھ/۲۶ جنوری ۱۵۴۱ع تا ۷ ربیع الآخر ۹۵۰ھ/۱۱ جولائی ۱۵۴۳ع) تھا اُس وقت اپنے ولیِ نعمت شاہ حسن ارغون کے حکم پر سلطان محمود نے قدم قدم پر ہمایوں کو روکا اور اس طرح مقابلے کیے کہ کہیں اس کے پاؤں ٹکنے نہیں دیے اور آخر مجبور ہو کر اسے ایران کی طرف رخ کرنا پڑا ۔ میر معصوم کا قول ہے کہ سندھ میں دل برداشتہ ہونے اور ایران چلے جانے کا سبب ہی وہ جنگ ہوئی جس میں سلطان محمود نے ہمایوں کے اچھے اچھے امیر اور نامی گرامی سپاہی مار دیے ۔[8]

ایسے خطرناک ، مایوس کن اور تاریک وقت میں ظاہر ہے کہ سلطان محمود کا عالم کیا ہوگا ؟ لیکن اس نے دل نہیں ہارا ۔ عقل ، ذہانت اور تدبّر کا جتنا کچھ سرمایہ اس کے پاس تھا اس موقع پر اس نے اس سے کام لیا ۔ اس کے لیے ضروری تھا کہ ایک قوی حکومت کے مقابلے میں ایک اتنی ہی قوی تر سلطنت کی ہمدردیاں اپنے ساتھ رکھے اور ایک ہمسایہ ملک کے مقابلے میں دوسرا ہم‌جوار ملک اس کی پشت پناہی پر موجود ہو ـــــ اور وہ ملک ایران ہی تھا جو ہمایوں کا بھی محسن تھا ۔

۸- ہمایوں اور شاہ حسن ارغون کے درمیان جون کے قریب ہولناک جنگ ہوئی جس میں سلطان محمود کے ہاتھوں ہمایوں کے کئی نامی امرا مارے گئے ۔ اور بقول میر معصوم : ”از حدوث ایں امر خاطر پادشاہ بغایت محزون گردید . . . لاجرم دل از سند سرد ساختہ راہ توجہ بجانب قندھار مصمم ساختند“ (ص ۱۷۹) ”تاریخ طاہری“ بھی دیکھیے جس کے مؤلف نے اسی کشت و خون کی وجہ سے ”محمود نامسعود ، اوباش ، بدمعاش کوکلتاش“ کے الفاظ سے اس کو یاد کیا ہے ۔ (ص ۴۷)

ایران سے اپنا آبائی وطن ہونے کی وجہ سے ظاہر ہے کہ سلطان محمود کا روحانی تعلق تو پہلے سے تھا لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ جس وقت شاہ حسن کے دور (۶۲ - ۹۳۰ھ/۵۵ - ۱۵۲۴ع) سے سیوی تک کی ایالت اس کے سپرد تھی ، اس وقت سے ایران کے خاص لوگوں اور مذہبی پیشواؤں سے ان کی راہ و رسم اور نامہ و پیام کا سلسلہ شروع تھا ۔ چنانچہ شاہ حسن کے آخری ایام حیات میں جب کہ ان کا اپنا قبیلہ اور ترخانی امیر ان کے خلاف ہوگئے اور ٹھٹھہ میں بغاوت کردی ، اس وقت (محرم ۹۶۲ھ/ نومبر ۱۵۵۴ع) سلطان محمود اپنا لشکر لے کر اپنے ولیِ نعمت کی مدد کو بھکر سے روانہ ہوا تو دوسری منزل پر سید جعفر مشہدی روضۂ رضویہ کے نقیبوں کی طرف سے نقاروں کا ایک جوڑا لے کر ان کے پاس پہنچا ۔[9] سلطان محمود نے پورے ادب اور احترام سے لیا اور اس کو اپنی حکومت کے لیے فالِ نیک اور بشارت سمجھا ۔

سلطان محمود نے ایران کے ساتھ روابط بڑھانے کی کوششیں اور تیز کر دیں لیکن ساتھ ہی اس سے بھی غافل نہیں رہا کہ ہمایوں کے دل سے جب تک تکدر دور نہیں ہوتا اس وقت تک وہ اطمینان کا سانس نہیں لے سکتا ۔ حسنِ اتفاق سے اس وقت سیدی علی رئیس ترک امیر البحر یہاں پہنچا ہوا تھا (۹۶۳ھ/...۱ع) اور شاہ حسن کی موت پر موجود تھا ۔ عیسٰی ترخان کے مقابلے میں سلطان محمود کے ساتھ اس کا یارانہ ہوگیا تھا ۔ ہندوستان جاتے وقت سلطان محمود نے ہمایوں کا مسئلہ اس کے کان میں ڈال دیا تھا ۔

سلطان محمود خوش بخت تھا ، تقدیر اس کے ساتھ تھی ۔ سید

۹- تاریخ سندھ ، میر معصوم ، ص ۱۸۹ ۔

علی رئیس نے پہنچتے ہی خوشنودی کا فرمان شاہی مہر کے ساتھ حاصل کر کے بھیج دیا ،[۱۰] جس کی وجہ سے فوری جو خطرہ تھا وہ سردست ٹل گیا ، لیکن چند ماہ بعد خود ہمایوں بھی (۱۵ ربیع الاول ۹۶۳ھ/ ۲۸ جنوری ۱۵۵۶ع) اس دنیا سے رخصت ہو گیا ۔

اسی کشمکش کے دوران میں سلطان محمود نے شاہ طہماسپ کی غیر معمولی ہمدردیاں اور سرپرستی حاصل کر لی تھی اور کئی ایک مرتبہ سفیر آئے ، سوغات لائے اور خطابات عطا ہوئے ۔ میر معصوم کی ''تاریخ سند'' سے معلوم ہوتا ہے کہ سال ۹۶۵ھ/۵۸-۱۵۵۷ع) میں شاہ ایران نے سلطان محمود کو ''خان''[۱۱] کا خطاب دیا ۔ اگرچہ مغلوں کی تاریخوں نے اس کو تسلیم نہیں کیا اور اس کو ہمیشہ ''سلطان محمد بکھری'' لکھتے رہے ، لیکن سندھ میں یہ خطاب اس کے

۱۰- دیکھیے ''مراۃ الممالک'' سدی علی رئیس (چاپ ۱۳۱۳) ۔ سندھ کے حصے کو راقم نے ترجمے اور حواشی کے ساتھ رسالہ ''مہران'' ، حیدر آباد (۱۹۷۱ع) میں شائع کیا ہے ۔ ص ص ۱۱۷ ، ۱۵۵ ، ۱۲۱ ، ۳۹ ، ۳۶ ، ۳۸ ، ۱۲۲ ، ۱۲۷ - سدی علی رئیس سندھ میں ۲۰ ربیع الاول سے لے کر نصف شعبان ۹۶۲ھ تک رہا (پانچ مہینے اور پانچ روز) ۔

۱۱- ''خان'' کے لقب کے لیے دیکھیے Encyclopedia of Islam, Vol. II - (ص ۸۹۸ - ۸۹۷) - صفویوں کے دور میں چھوٹے صوبے کے حاکم کو سلطان کہا جاتا تھا ۔ سلطان ، خان کا زیردست ہوتا تھا جو اس سے بڑے صوبے کا والی ہوتا تھا ۔ (بارتول) تیموری ترکوں کے سامنے خان کا لقب سلطان سے کہیں زیادہ اہم ہوتا تھا اور بڑے بڑے امرا کو دیا جاتا تھا ۔ لقب ''خان'' ازبکوں میں پادشاہ کا متبادل خیال کیا جاتا تھا ۔ اسی طرح صفوی پادشاہ ''خانی'' کا لقب فقط اہم ترین امرا کو دیتے تھے ۔ یا ولایت کے حکمران یا والی کے لیے مخصوص ہوتا تھا (دائرۃ المعارف ، غلام حسین ، ج ۱ ، ص ۸۷۹) ۔ ''لغت نامہ دھخدا'' میں تفصیل دیکھیے (کلمہ' س ، ص ۱۵۲) ۔

نام کا جزو بن گیا اور تمام تاریخوں میں اس کو ''سلطان محمود خاں بکھری'' لکھا گیا ہے ۔ اس خطاب کے ساتھ اس کے لیے ''علم و نقارہ و تمن طوغ و جامہ و اقوا'' بھی مرحمت ہوا تھا ۔[۱۲]

ہمایوں اگرچہ فوت ہو گیا اور فرمانِ خوشنودی بھی سلطان محمود خاں کے پاس موجود تھا لیکن خطرہ بہرحال اپنی جگہ پر اب بھی باقی تھا ۔ اکبر جو ہمایوں کے بعد تخت کا وارث ہوا وہ نوجوان بلکہ نوخیز تھا ۔ جس وقت سلطان محمود خاں سندھ میں ہمایوں کے لیے باعثِ آزار بنا ہوا تھا ، اس وقت وہیں عمر کوٹ میں اکبر پیدا ہوا (۵ رجب ۹۴۹ھ/۱۵ اکتوبر ۱۵۴۲ع) ۔ اور وہ چھ ماہ کا تھا جب ہمایوں نے ایران جانے کے ارادے سے سندھ کو خیرباد کہا (۹ ربیع الاول ۹۵۰ھ) اس لیے باپ اگر وفات پا چکا تو بیٹا انتقام کے لیے تازہ دم تھا ۔ سندھ میں اس قافلے پر بیتے ہوئے دنوں کی داستانیں سنانے والے بہت سے امیر موجود تھے ۔ خود ان کا اتالیق اور وقت کا ''خانِ خاناں'' اور سپہ سالار بیرم خاں اور پھر اکبر کی پھوپھی گلبدن بیگم گزشتہ واقعات کے عینی شاہد موجود تھے ۔ ہو سکتا تھا کہ کسی وقت بھی کوئی آفت کھڑی ہو جائے ۔

سلطان محمود خاں نے اسی خطرے کو مدِ نظر رکھتے ہوئے حفظ ماتقدم کے طور پر خانِ خاناں کے قریبی عزیز شاہ تردی بیگ کی لڑکی گوہر تاج خانم سے عقد کر لیا تاکہ بیرم خاں اس رشتے کی وجہ سے اس کا ہمدرد بن جائے ۔ اس شادی پر بڑا اہتمام کیا گیا ۔ چنانچہ

۱۲- تاریخ سندھ ، میر معصوم ، ص ۲۲۳ ۔ متن میں لفظ ''اقوا'' سہوکتابت کی وجہ سے ہے ۔ دراصل یہ کلمہ قور ہے جس کے معنی ترکی میں جبہ اور سلاح کے ہیں ۔

میر معصوم کی اطلاع کے مطابق : ''طوی عجب کردہ شہر و بازار را آئین بندی کردہ قبہا بستند و مجالس متعددہ آراستہ بانواع حظوظ نفسانی پرداختند ۔''[۱۳] ظاہر ہے کہ سڑسٹھ برس کی عمر میں اتنے بڑے اہتمام سے شادی رچانا نہ تو ازدواجی ضرورت کے تحت تھا اور نہ ہی سنت نبوی کی پیروی تھی ۔ فقط خانِ خاناں بیرم خاں سے ایک نسبت پیدا کر کے اس سے ان حادثات کے اثرات دور کرنے تھے جو ہمایوں کے ساتھ ساتھ خود ان پر بھی سندھ میں بیت چکے تھے ۔ لیکن جب درباری سازشوں کی وجہ سے اکبر کے باپ کا یہ بوڑھا ساتھی یعنی بیرم خاں معتوب ہوا اور حج کو جاتے ہوئے اس رشتے کی بنا پر چاہا کہ بکھر میں ٹھہر کر آگے چلے تو سلطان محمود نے بدلے ہوئے حالات کا اندازہ کرتے ہوئے بکھر کے ساتھ کا ''چہار باغ ببرلوی'' ویران کرادیا کہ مبادا بیرم خاں یہاں ٹھہر کر ٹک نہ جائے ۔[۱۴] کیونکہ ہمایوں کو بھی یہ جگہ اپنی سرسبزی ، شادابی اور آب و ہوا کی وجہ سے بہت پسند تھی ۔ سلطان محمود خاں کی مزاجی کیفیت اور اس کی سیاست مداری کو سمجھنے میں یہ واقعہ آسانی پیدا کر دیتا ہے ۔

۱۳- تاریخ سندھ ، میر معصوم ، ص ۲۲۳ ۔

۱۴- میر معصوم نے لکھا ہے کہ : سال ۹۶۶ھ میں یہ خبر پہنچی کہ بیرم خاں مکہ جاتے ہوئے سندھ سے گذرنے والے ہیں ۔ سلطان محمود خاں نے ''چہار باغ ببراوی'' کو تباہ کرادیا ۔ ان کو یہ خیال ہوا کہ یہ خطہ ہمایوں کو بہت پسند تھا اور ایک مدت تک اس نے یہاں قیام کیا تھا . . . عین ممکن ہے کہ بیرم خاں بھی یہاں ٹک جائے ۔ محمود خاں کی رشتہ داری جو ولی بیگ سے تھی ، اس بنا پر واقعی بیرم خاں کا ارادہ تھا کہ اسی راستے سے آئے لیکن جب اس بربادی کی خبر سنی تو پٹن گجرات کا راستہ اختیار کر لیا (ص ۲۲۴) ۔ میر معصوم نے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

سلطان محمود خاں اکبر کے قریب بھی ہونا نہیں چاہتا تھا کہ کہیں ملک ہی نہ ہاتھ سے نکل جائے اور اسے اپنے سے ناراض کرنے پر بھی تیار نہیں تھا ۔ اپنی اس پالیسی کو کام یابی سے قائم رکھنے کے لیے شاہ ایران کی خصوصی عنایات اور توجہ کا شاملِ حال رہنا بہت ضروری تھا جس کے لیے وہ ہمیشہ کوشاں رہا ۔

مذکورہ بالا خطاب کے بعد (۹۶۹ھ/۱۵۶۱-۶۲ع میں) شاہ طہماسپ کا ایلچی حق ویردی بیگ ، سلطان محمود خاں کے لیے ''حلقۂ لعل و تاج و کمرِ مرصّع و خلعتِ فاخرہ و چتر و اتاغہ و جیغۂ زلف و عقار و انواعِ تفقدات و العامات شاہی'' لے کر بکھر پہنچا ۔[۱۵] سلطان محمود خاں نے سفیر کی پذیرائی میں اور شاہی خلعت اور انعامات کو لیتے وقت غیر معمولی اہتمام سے کام لیا اور اس کی بہت تشہیر کی ۔ دراصل سندھ میں اپنے رقیب اور دشمن میرزا عیسیٰ خاں ترخان کو مرعوب کرنا بھی مقصود تھا ۔ میر معصوم نے لکھا ہے کہ ایک سال حق ویردی بکھر میں رہا اور جاتے وقت سلطان محمود نے سید ابوالمکارم کو اپنی طرف سے سفیر بنا کر اس کے ساتھ روانہ کر دیا ،[۱۶] تاکہ دربار میں پہنچ کر ان غیر معمولی عنایات کا تشکر ادا کرے جو وقت بوقت سلطان محمود خاں پر ہوتی

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ)

حسبِ دستور سال غلط لکھا ہے ۔ بجائے ۹۶۶ھ ، یہ سال ۹۶۸ھ کا وقعہ ہے جب کہ وہ اکبر سے رنجیدہ ہو کر مکہ معظمہ جا رہا تھا اور گجرات میں مارا گیا ۔ (دیکھیے مقالات الشعرا ، راقم الحروف کا شائع کردہ ، ص ۹۹) ۔

۱۵- تاریخ سندھ ، میر معصوم ، ص ۲۲۵ ۔

۱۶- ایضاً ۔

رہی ہیں ۔ سال ۹۷۱ھ/۱۵۶۳ع کے واقعات میں ''عالم آرائے عباسی'' میں اس سفارت کا ذکر یوں ہوا ہے : ''در سنہ احدی و سبعین و تسعمایۃ سلطان محمود خان والیِ بکھر و سند ، ابو المکارم نامی ایلچی خجستہ پیام ، بدرگاہ سدرہ مقام ارسال داشتہ اظہارِ حسنِ عقیدت و اخلاصِ موروثی و تذکر حقوقِ ماضیہ نمودہ تبرکات و پیلاکات لایقہ فرستادہ بود ۔''[۱۷]

شاہ طہماسپ نے ایک بار پھر حق ویردی کو سلطان محمود خان کے پاس بھیجا اور اس دفعہ بقول میر معصوم خطاب ''خانِ خانی'' ان کو مرحمت کیا اور کئی ایک اور سوغات بھی بھیجے ۔ چنانچہ عبارت یہ ہے کہ ''بارِ دیگر حق ویردی را رفیق میر ابو المکارم گردانیدہ سلطان محمود خان را بہ خطاب ''خان خانی'' و اجناس تشریفات و انواع تفقدات بنواخت ۔''[۱۸] اس خطاب اور حق ویردی کی آمد کا سال متعین نہیں کیا جا سکتا ۔ میر معصوم نے واقعات کے تسلسل اور تاریخوں کے تعین اور صحت کا اہتمام نہیں کیا ہے ۔ اس واقعے کو اس نے ۹۷۰ھ/۱۵۶۲ع کے تحت بیان کیا ہے[۱۹] ، حالانکہ ''عالم آرائے عباسی'' نے آمد کا سال ''۹۷۱ھ/۱۵۶۳ع'' دیا ہے اور ''احسن التواریخ'' نے میر ابو المکارم کی واپسی بھی اسی سال میں دی ہے (سنہ احدی و سبعین و تسعمایۃ) ''دریں سال ملوک آفاق رسل و ھدایا بدرگاہ شاہ عالم پناہ فرستادند ازآں جملہ سلطان محمود خان والیِ بکھر ابو المکارم نامی را بانواع ھدایا و اصناف پیلکات ارسال نمود . . .

۱۷- عالم آرای عباسی ، ج ۱ ، ص ۱۱۶ ، طبع ایران ۔
۱۸- تاریخِ سندھ ، میر معصوم ، ص ۲۲۵ ۔
۱۹- ایضاً ، ص ۲۲۵ ۔

شاہ دین پناہ رسولاں را خلتہاے گراں بخشد و رخصت انصراف داد"۔[۲۰]

سلطان محمود خان ایرانی دربار کے اس خطاب "خان خانی"[۲۱] سے نہ کبھی مشہور ہوا اور نہ ایران کی کسی تاریخ میں اس کا اشارہ موجود ہے ۔ دراصل یہ خطاب ایرانی نہیں ہے بلکہ فقط برِ صغیر کے مغل دربار سے مختص رہا ہے ۔ میر معصوم کو اس بنا پر یہ مغالطہ ہوا ہے کہ سلطان محمود کی خواہش تھی کہ بیرم خان کے بعد اکبر کے دربار سے یہ اعلیٰ ترین خطاب اس کو ملے تاکہ اپنے رقیبوں ، یعنی میرزا عیسیٰ ترخان اور بعد میں اس کے بیٹے میرزا محمد باقی ترخان کی سازشوں اور مخالفتوں سے ہمیشہ کے لیے محفوظ اور

۲۰- احسن التواریخ (چاپ برودہ ، ۱۹۳۱ع ، ص ۳۲۲) ۔

۲۱- بیورج کا قول ہے کہ "خانِ خاناں" کا لقب بابر کے زمانے سے ہند میں رائج ہوا اور پہلا شخص جو "خانِ خاناں" کے لقب سے سرفراز ہوا وہ دولت خاں پسر دولت خاں (؟) تھا ۔ یہ لقب ہندی مغلوں کے لیے مختص تھا اور انھی کا ایجاد کردہ تھا (انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ، ۲ : ۸۹۸) "لغت نامۂ دھخدا" میں "اتندراج" اور دیگر کتب کے حوالے سے آیا ہے کہ : پادشاہ چین بھی اس لقب سے مخاطب تھا ۔ نظامی کا شعر ہے :

خان خاناں روانہ گشت ز چین
تا شود خانہ گیر شاہ زمین

ہر ترکی قبیلے کا جدا جدا سردار ہوتا تھا اور پھر ان تمام سرداروں کا ایک بڑا سردار ہوا کرتا تھا جس کے وہ تابع ہوتے تھے ۔ اس سردارِ سرداراں کو "خان خاناں" کہتے تھے (رودکی ، سعید نفیسی) مقدم اور امیروں کو "گور خان" کہتے ہیں ، یعنی "خان خاناں" (جہان کشائے جوینی) اور ذکر کردہ دولت خاں کا دلاور نام کا کوئی بیٹا نہیں تھا ، اور نہ ہی میری معلومات کی حد تک اس نام کے کسی شخص کو "خانِ خاناں" سے مخاطب کیا گیا تھا ۔

مامون ہو جائے۔ میر ابو المکارم[۲۲] کو شاید اس غرض سے شاہ طہماسپ کے پاس بھیجا تھا اور حق ویردی جو دوبارہ اس کے ساتھ ہی واپس آیا وہ دراصل شاہ کا خط اکبر کے لیے لایا تھا اور غالباً بکھر سے ہوتے ہوئے اکبر کے دربار میں چلا گیا - یہ قیاس ہے جو مندرجہ ذیل واقعات کی بنا پر قائم کیا گیا ہے -

شاہ طہماسپ اور اکبر کے درمیان قندھار کے معاملات پر اندرونی طور پر ناراضی پیدا ہوگئی تھی ، لیکن بظاہر ڈپلومیسی کے طور پر روابط خوش گوار تھے - شاہ نے اس سلسلے میں جو خط لکھا ہے اس کے جواب کا حال ''اکبر نامہ'' میں ابو الفضل کے ان الفاظ میں ملتا ہے : ''دریں سال (۹۷۲ھ/۱۵٦۴ع) ایلچی شاہ طہماسپ با گلدستۂ یک جہتی در رسید و تنسوقات آن دیار برسم ارمغانی آورد - سلطان

۲۲- میر ابو المکارم ولد میر غیاث الدین محمد سبزواری ، میرزا شاہ حسن اور بعد میں سلطان محمود کے امرا میں شامل تھا - محمود خان نے اس کو شاہ طہماسپ پادشاہ کی خدمت میں سفیر بنا کر بھیجا تھا - پادشاہ نے اس کو ''سلطان'' کے خطاب سے سرفراز فرمایا تھا - بہت خوش طبع اور کمالات علمی سے آراستہ تھا - شعر بھی کہتا تھا - (میر معصوم : ص ۲۳۹) ''مقالات الشعرا'' سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابوالمکارم ''سلطان'' کا خطاب محمود خان کے لیے لایا تھا : ''برسم رسالت . . . فرستاد ، تا از برائے وی بانواع نوازش و خطاب ''سلطان'' مراجعت کرد . . .'' (ص ۱۷) - اسی طرح متضاد بیانات ملتے ہیں ، لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ محمود خان کے لیے سلطان کا خطاب لایا - (دوسری کتابیں اس سلسلے میں دیکھنی چاہئیں : ماثر رحیمی (۲ : ۳۳۷ - ۳۸۹) ، تحفة الکرام ، چاپ قدیم (۳ : ۲۸ - ۱۲۷) - عالم آرائے عباسی اور احسن التواریخ روملو - جہاں ابوالمکارم کا ذکر آیا ہے وہاں خطاب ''سلطان'' کا کوئی اشارہ تک موجود نہیں - اسی خطاب کے تنزل کے متعلق دائرۃ المعارف غلام حسین صاحب (۱ : ۲۲ - ۱۳۲۳ ، چاپ ۱۳۴۵) میں دیکھنا چاہیے -

محمود بکھری کہ همواره اظهار بندگی کردی ، در آرزوے آں افتاد که منصب ''خان لارخانی'' کہ ''خان خانی'' باشد ، از درگاہِ معلی یابد ۔ و چوں امرائی کلاننہ ازو بودند کہ از مرتبہ شناسی و بہ حال پیش فرمان خود آرزوی ایں پایہ بخاک نرسانیدندی ، کامروائی ایں امنیت نگشت ، مبلغهاے زر برسم پیشکش شاہ غفران پناہ فرستاد کہ شاید بوسیلۂ سفارش شریف ایشان ایں دولت روزی گردد ۔ شاہ ملتمس او را قبول فرموده اشارت گونہ بداں رقم پذیر کلک محبت ساختہ بودند ۔ لیکن چوں خدیو عالم (اکبر) بر مسند مرتبہ دانی و معدلت آرای بودند ، روائیِ استحقاق بود نہ رواج سفارش ۔ خصوصاً کہ مثل منعم خاں بایں منصب والا اختصاص داشت ، بنابراں استدعائی شاهی را معذرتی خجستہ فرموده آمده را بآئینِ بزرگاں رخصت فرمودند ۔''[۲۳] اس عبارت کے بہت سے الفاظ اکبر اور شاہ طہماسپ کے تعلقات کی ناہمواری کی غمازی کرتے ہیں ۔

ہمارا خیال ہے کہ اس خط کا لانے والا حق ویردی بیگ ہی تھا جو ابوالمکارم کے ساتھ بکھر پہنچا اور وہاں سے اکبر کے دربار میں آیا ۔ میر معصوم اسی مراسلت کی بنا پر غلط فہمی سے ، بجائے اس کے کہ شاہ طہماسپ کی سفارش کا ذکر کرتا ، اس نے خطاب دینا ہی شاہ کی طرف منسوب کر دیا ۔

اکبر کے جواب میں شاہ طہماسپ نے جو خط لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اکبر نے لکھا تھا کہ سلطان محمود کو فی‌الحال ''اعتبار خاں'' کا خطاب دیا گیا ہے اور آئندہ بھی اس کا خیال رکھا

۲۳- دیکھیے اکبر نامہ ۲ : ۲۳۷ ۔ تحفۃ الکرام ، شایع کردہ راقم الحروف ، ص ۱۹۷ ۔

جائے گا۔[۲۴] اس ''اعتبار خاں'' کے خطاب ملنے کی تائید اس خط کے سوا اور کسی ذریعے سے نہیں ہوتی۔ میر معصوم کی تاریخ، ابوالفضل کا ''اکبر نامہ'' اور بعد کی کتابوں میں ''تذکرۃ الامرا'' کیولرام خالی ہے۔ یہ آخری کتاب تو فقط خطاب یافتہ امرا کے حالات میں ہے۔ ''اعتبار خاں'' کے تحت سلطان محمود خاں کا نام اس میں نظر نہیں آتا۔ معلوم نہیں اکبر کے خط میں اس کا اشارہ کیسے آ گیا۔

۹۷۳ھ/۱۵۶۵ء میں سلطان محمود خاں کا مقامی دشمن میرزا عیسٰی ترخان فوت ہوگیا اور اس کا ظالم اور مغلوب الغضب بیٹا میرزا محمد باقی[۲۵] جانشیں ہوا۔ سلطان محمود خاں کے ساتھ رقابت کا عمل، جو اس کو ورثے میں ملا تھا، وہ برابر جاری رہا۔ اگرچہ ایرانی دربار اور سلطان محمود کے درمیان ایلچیوں کی آمد و رفت یا مراسلت کا ذکر ۹۷۳ھ/۱۵۶۵ء کے بعد بظاہر تاریخوں میں دستیاب نہیں ہوتا لیکن بعض واقعاتی اشاروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ایران کی ہمدردیاں آخر تک ان کے شاملِ حال رہیں۔ ۹۷۴ھ/۱۵۶۶ء میں میرزا باقی نے اکبر کو سلطان محمود خاں کے خلاف ایک عرضداشت بھیج کر شکایت کی ہے کہ قندھار کے قزلباشوں کی مدد سے وہ اس

۲۴- Indo-Persian Relations, By Dr. Riaz-ul-Islam چاپ بنیاد فرہنگ ایران (۱۹۷۰ء) ص ۵۰ - ۴۹ - اس خط کا متن ''عالم آرائے عباسی'' ایک ورق (۱۷۸) پر لکھا ہوا ہے۔ عالم آرائے عباسی کا یہ نسخہ برٹش میوزیم (Add-16703/Add7654) میں موجود ہے۔ خط کا پورا متن میں نے پہلی مرتبہ ''تحفۃ الکرام'' میں چھاپ دیا ہے (ص ۹۵م)۔

۲۵- دیکھیے تاریخ سندھ، میر معصوم۔ تاریخ طاہری۔ حواشی ''بکلی نامہ''۔ تحفۃ الکرام۔

کی حدود میں دخل دے رہا ہے ، اسے تنبیہہ کی جائے ۔[26] اس سے ظاہر ہے کہ شاہ طہماسپ کے بھائی بہرام میرزا کے بیٹے سلطان حسین میرزا (۹۸۴ھ/۱۵۷۶ع) وغیرہ کی ہمدردیاں اور تعلقات برابر سلطان محمود خان کے ساتھ قائم تھے ۔

سلطان محمود خان ایک صدی کی تین چوتھائیوں کی اس پُر آشوب اور ہنگامہ خیز زندگی سے آکتا بھی گیا تھا اور تھک بھی چکا تھا ۔ ظاہر ہے کہ بڑھاپے نے بھی آ کر دبوچا ہوگا ۔ اولادِ نرینہ تھی نہیں کہ اس کے بعد ملک کی وارث ہوتی ۔ ایک لڑکی تھی (بھکری بیگم) جس کو اس نے ۹۸۰ھ/۱۵۷۲ع میں اکبر کے نکاح[27] میں دے کر بقیہ زندگانی سکون اور اطمینان سے گزارنی چاہی ۔ لیکن اطمینان اور سکون کا یہ زمانہ فقط دو ہی برس رہا ۔ ۸ صفر ۹۸۲ھ/۳۰ مئی ۱۵۷۴ع کو استسقا کے مرض سے ۸۴ سال کی عمر میں اس کا انتقال ہوا ۔[28] اور پھر دوسرے دو برس بعد اس کے مربی اور محسن بادشاہ ، شاہ طہماسپ نے بھی اس دنیا سے رخصت ہوکر اس شخصی روابط کے باب کو ''تمت بالخیر'' کہہ کر ختم کردیا ۔

میر معصوم نے سلطان محمود کی مزاجی کیفیت ان الفاظ میں بیان کی ہے : ''حاکمی بود جامع صفات متضادہ ، شجاعت کامل و

۲۶- دیکھیے اکبر نامہ ۲ : ۲۷۸-۲۷۹ ، کلکتہ - بدایونی ۲ : ص ۹۱ ، کلکتہ ، ۱۹۳۱ع - عبارت یہ ہے : ''درین ولا سلطان محمود والی قلعہ بھکر بمعاونت قزلباش کہ در قندھار میباشند ، اطراف ولایت بندہ را مزاحمت میرسالد'' (لیز دیکھیے تحفۃ الکرام ، ص ۹۵م) -

۲۷- تاریخ ۱۵ رجب ، ۹۸۰ھ ، بکھر سے رخصت کیا (تاریخ سندھ ، میر معصوم ، ص ۲۳۰) -

۲۸- تاریخ سندھ ، میر معصوم ، ص ۲۳۵ - بدایونی ۲ : ۱۷۵-۱۷۶ -

سخاوتی شامل داشت . . . . همت او مشهور است و حدت مزاج او در نہایت استعلا بود ۔ چون در غضب آمدی ضبطِ خود بہ ہیچ وجہ نتوانستی و در خونریزی ملاحظہ نداشت و باندک توہم و بدگمانی خان و مانِ مردم بر می انداخت ۔" اور پھر ان صفات والے شخص کی وفات کی جب تاریخ نکالی تو یہ بشارت دی :

"در بہشت آسود"[۲۹]

۹۸۲ھ

• • •

۲۹- تاریخ سندھ ، میر معصوم ، ص ۲۳۷ -

ڈاکٹر عبدالسلام خورشید

۲

نظریہٴ پاکستان

برِعظیم کے مسلمانوں کی سیاسی جد و جہد کو تین ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے ؛ پہلے دور میں پورے برِعظیم میں اسلامی اقتدار کی بحالی مطلوب تھی ۔ دوسرے دور میں جمہوریت کے زیرِ اثر آئینی تحفظات اور جداگانہ انتخاب کے ذریعے سے قومی تشخّص کی حفاظت مقصود تھی اور تیسرے دور میں حقِ خود ارادیت کی بنا پر مسلم اکثریتی صوبوں پر مشتمل ایک علیحدہ مملکت کا قیام سیاسی نصب العین بن گیا ۔ پہلے دور میں خاندانِ مغلیہ کے زوال پر دو قسم کی تحریکیں ایک دوسری کے متوازی چلتی رہیں ۔ ایک تحریک میں حکمران طبقے پیش پیش تھے ، جو مسلمانوں کا محض سیاسی اقتدار واپس لانا چاہتے تھے ۔ ان میں سراج الدولہ ، حیدر علی اور ٹیپو سلطان نمایاں تھے ۔ دوسری تحریک میں علمائے کرام پیش پیش تھے ۔ یہ ایک نظریاتی تحریک تھی جس کا مقصد یہ تھا کہ پورے ہندوستان میں اسلام کا مثالی نظام قائم کیا جائے ۔ اس تحریک میں شاہ ولی‌اللہ ، آن کی اولاد اور سیّد احمد شہید اور آن

کی جماعتِ مجاہدین نمایاں تھی۔ ۱۸۵۷ع کا انقلاب ان دونوں تحریکوں کے بچے کھچے افراد کی بدولت برپا ہوا، جس کی ناکامی سے پہلا دور ختم ہوگیا۔ یہ الگ بات ہے کہ جماعتِ مجاہدین نے جد و جہد جاری رکھی اور کچھ علما نے دیوبند کی تحریک کے ذریعے سے ایک خاص انداز کی سیاست چلائی۔

دوسرا دور سر سیّد سے شروع ہوا اور ''جناح کے چودہ نکات'' کا روپ لے کر آخرکار تحریکِ پاکستان میں تحلیل ہوگیا۔ اس دور میں مسلمانوں نے محسوس کیا کہ جمہوریت کے دور میں پورے ہندوستان میں اقتدار کی بحالی ناممکن ہے۔ اُن کی تعداد اسّی فی صد ہندوؤں کے مقابلے میں صرف بیس فی صد ہے اور بیس فی صد آبادی اسّی فی صد ہندو آبادی پر غالب نہیں آ سکتی۔ اس لیے اُنھیں ایک مؤثر اقلیت کی حیثیت سے اپنے ملی تشخّص کو برقرار رکھنے کے لیے آئینی تحفظات درکار ہیں۔ ''جناح کے چودہ نکات'' اسی احساس کی کوکھ سے اُبھرے اور ان کا ماحصل یہ تھا کہ برِعظیم میں ایک وفاقی نظامِ حکومت قائم کیا جائے، جس کے اجزائے ترکیبی اندرونی طور پر زیادہ سے زیادہ خود مختار ہوں۔ مسلمانوں کے پانچ اکثریتی صوبوں اور ہندوؤں کے چھ اکثریتی صوبوں کے درمیان ایک توازن قائم ہو جائے۔ مرکز میں مسلمانوں کو ایک تہائی نیابت دی جائے۔ ہر صوبائی اور مرکزی وزارت میں مسلمانوں کی نمائندگی کم از کم ایک تہائی ضرور ہو۔ جداگانہ طریقِ انتخاب تمام جمہوری اداروں میں نافذ کیا جائے اور مسلمانوں کی ثقافت، تعلیم، زبان، دین، شخصی قوانین اور تہذیبی اداروں کو آئینی تحفظ دیا جائے۔ گویا مسلم اکثریتی اور ہندو اکثریتی صوبوں پر مشتمل ایک ایسا

مملکت وجود میں آ جائے ، جس میں مسلمانوں کو سیاسی اقتدار میں برابر کا نہیں ، ایک مؤثر شریک بنایا جائے ۔

تیسرا دور تحریکِ پاکستان کا دور تھا ، جس کا آغاز اقبال کے خطبۂ الٰہ آباد سے ہوا ، اور جو چودہ اگست ۱۹۴۷ء میں پاکستان بننے پر ختم ہوا ۔ اس دور کو بھی دو حصوں میں منقسم کیا جا سکتا ہے ۔ ایک اقبال کا دور ، دوسرا قائدِاعظم کا دور ۔ اقبال تصورِ پاکستان کے نقیب تھے ، قائدِاعظم نے اس تصور کو عملی جامہ پہنایا ۔ نظریۂ پاکستان کی تلاش کے لیے ہمیں ان دو مفکرین اور قائدین کی تحریروں اور تقریروں کا تجزیہ کرنا ہوگا ۔ لیکن اس سے پہلے کہ اس تجزیے کا آغاز کیا جائے ، دو باتوں کی وضاحت ضروری ہے : اوّل یہ کہ برِعظیم کے مسلمانوں کی سیاسی جد و جہد کو جن تین ادوار میں تقسیم کیا گیا ہے ، انھیں تاریخوں کے اندر مقیّد کرنا ممکن نہیں ۔ کیونکہ ایک دور کے بطن سے دوسرے دور نے جنم لیا اور دوسرے دور کے بطن سے تیسرے دور نے ۔ اور جس دور نے جنم لیا ، اس نے پہلے دور کی موجودگی میں عہدِ طفولیت بھی گزارا ۔ گویا ادوار آپس میں خلط ملط ہوتے رہے ۔ مثلاً اگر برِعظیم میں علٰحدہ ، مسلمان مملکت کی تجویز کو لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ تجویز آئینی تحفظات کے دور کے آغاز میں ایک سے زیادہ مرتبہ مختلف افراد نے پیش کی تھی ، لیکن کسی نے اس پر توجہ نہ دی ۔ اور اگرچہ ہم تحریکِ پاکستان کے دور کو اقبال کے خطبۂ الٰہ آباد سے شروع کرتے ہیں ، لیکن اس کے بعد بھی ایک عرصے تک آئینی تحفظات کے ذریعے سے قومی تشخّص کے حصول کا دور جاری رہا ۔

دوسری بات دو قومی نظریے سے تعلق رکھتی ہے ۔ اسے دو قومی نظریہ کہہ لیجیے یا دو قومی حقیقت ۔ یہ کوئی جدید تصور نہیں تھا ۔ اب سے ایک ہزار سال پہلے البیرونی سالہا سال تک ہندو معاشرے کے مطالعے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا کہ ہندو اور مسلمان ہر معاملے میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں ۔ اُن کے عقائد اور ہمارے عقائد میں زمین آسمان کا فرق ہے ۔ ہندوؤں کا کٹرپن تمام غیرملکیوں پر مرتکز ہے ۔ ہندو انہیں ملیچھ یا ناپاک کہتے ہیں ۔ ان کے ساتھ ہر قسم کا رابطہ ممنوع قرار دیتے ہیں ۔ نہ ان کے ساتھ شادی بیاہ کا رشتہ روا رکھتے ہیں ، نہ اُن کے ساتھ اُٹھنے بیٹھنے اورکھانے پینے کے روادار ہیں ۔ کیونکہ اُن کا عقیدہ ہے کہ ایسا کرنے سے اُن کا دھرم بھرشٹ ہو جائے گا ۔ تحریکِ آزادیٔ ہند کی تاریخ کے جدید مؤرخ آر ۔ سی موجمدار تو یہاں تک لکھتے ہیں کہ البیرونی کے الفاظ ۱۸۰۰ء تک قریب قریب بالکل درست تھے ۔ گویا مغلوں کی رواداری اور اکبر کا ''دینِ الٰہی'' بھی ہندوؤں کے زاویۂ نگاہ میں کوئی تبدیلی پیدا نہ کر سکا ۔ اور اگر ہم برعظیم کی تاریخ پر نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ یہ ایک دو قومی خطہ تھا ۔ ایک دور میں مسلمان قوم غالب تھی ۔ پھر دونوں قوموں پر انگریزوں کا تسلط ہوا ۔ ہماری قومی جد و جہد کے پہلے دَور میں مسلمانوں نے ایک دفعہ پھر غالب آنے کی کوشش کی ۔ دوسرے دَور میں اسے دو قومی ملک بنانے کی سعی فرمائی ـــــ جداگانہ انتخاب کی تجویز اسی دور کی یادگار ہے ـــــ اور جب دو قومی ملک بنانا ناممکن نظر آیا تو یہ خطہ دو ملکوں میں بٹ گیا ۔ ایک ہندوؤں کا ملک ، ایک مسلمانوں کا ملک ۔

اس پس منظر کی روشنی میں خطبہ الٰہ آباد سے مندرجہ ذیل کلیدی اقتباسات ملاحظہ فرمائیے :

اوّل : ''اسلام اخلاق نصب العین اور ایک خاص قسم کے نظامِ سیاست کا امتزاج ہے۔ اس نے برِعظیم کے مسلمانوں کی زندگی کو گہرے انداز میں متاثر کیا ہے اور انھیں ایسے بنیادی احساسات اور وفاداریاں مہیا کی ہیں جن سے بکھرے ہوئے افراد اور گروہ ایک واضح اور معین قوم کا روپ لے لیتے ہیں۔ ہندوستان دنیا کا واحد خطّہ ہے جہاں اسلام نے بہترین انداز میں تعمیرِ قوم کی قوت کا کام دیا ہے۔

دوم : میں اس فرقہ وار گروپ سے پیار کرتا ہوں جو میری زندگی اور طرزِ عمل کا مأخذ ہے اور جس نے مجھے اپنا دین، اپنا ادب، اپنا فکر اور اپنی ثقافت دے کر مجھے وہ بنایا جو میں اس وقت ہوں۔ اور اس نے میرے موجودہ شعور میں اپنے پورے ماضی کی تخلیقِ نو کو ایک جیتا جاگتا اور حرکت پذیر عنصر بنا دیا۔

سوم : اسلام کا دینی نصب العین بنیادی طور پر اسلام کے معاشری نظام سے تعلق رکھتا ہے۔ ان میں سے ایک کو رد کرنے کا مطلب یہ ہے کہ دوسرا بھی رد کر دیا گیا ہے۔ پس قومی بنیادوں پر قائم ایک ایسا نظامِ حکومت ایک مسلمان کے لیے ناقابلِ تصوّر ہے جس سے مراد یہ ہو کہ مسلمانوں کے اصولِ اتفاق و اتحاد کو بے دخل کر دیا جائے۔

چہارم : اس سرزمین میں ایک ثقافتی قوت کی حیثیت سے اسلام
کی بقاء کا دار و مدار اسے ایک مخصوص علاقے میں
مرتکز کرنے پر ہے ۔ میں مطالبہ کرتا ہوں کہ ہندوستان
اور اسلام کے بہترین مفادات کے پیش نظر ایک مستحکم
مسلم مملکت قائم کر دی جائے ۔ اس سے ہندوستان میں
طاقت کا اندرونی توازن امن اور سلامتی کا پیام بر ہوگا
اور اسلام کو موقع مل جائے گا کہ وہ اپنے قانون ،
اپنی تعلیم اور اپنی ثقافت کو حرکت میں لائے اور انھیں
اپنی اصل روح اور زمانۂ حال کی روح کے قریب
لے آئے ۔''

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مجوزہ مسلم مملکت میں اقبال
کس قسم کا سیاسی نظام چاہتے تھے ؟ اس کے لیے ہمیں خطباتِ
مدراس کا مطالعہ کرنا ہوگا ، بالخصوص چھٹے خطبۂ مدراس کا ، کیونکہ
اسی سے ہمارے سوال کا جواب ملتا ہے ۔ اسلام میں حکومت ، خلافت
اور امامت مترادف اصطلاحات ہیں ۔ اس بارے میں اقبال نے لکھا :

''سنّی قانون کے مطابق ایک امام یا خلیفہ کا تقرر مکمل
طور پر ناگزیر ہے ۔ اس سلسلے میں پہلا سوال یہ اٹھتا ہے
کہ آیا خلافت کسی ایک شخص میں مرتکز ہونی چاہیے ؟
ترکیہ کا اجتہاد یہ ہے کہ اسلام کی روح کے مطابق
خلافت افراد کی ایک جماعت یا ایک منتخب شدہ اسمبلی
میں بھی مرتکز ہو سکتی ہے ۔ جہاں تک مجھے علم ہے
مصر اور ہندوستان کے فقہا نے اس نکتے پر اظہارِ خیال
نہیں کیا ۔ ذاتی طور پر میری رائے یہی ہے کہ ترکیہ کا
نقطۂ نظر مکمل طور پر مناسب ہے ، بلکہ اس معاملے

میں کسی استدلال کی چنداں ضرورت نہیں ۔ جمہوری طرزِ حکومت نہ صرف اسلام کی روح کے مطابق ہے بلکہ دنیائے اسلام میں جو نئی قوتیں ابھری ہیں ان کے پیشِ نظر جمہوریت ایک ضروری چیز بن چکی ہے ۔''

اس لیکچر میں اقبال نے جمہوری رجحانات کے پیشِ نظر ایک اور مسئلے کا بھی حل پیش کر دیا ہے ۔ مسئلہ یہ تھا کہ اجتہاد کا اختیار کس کو ہے؟ مختلف زاویہ ہائے نگاہ کے نمائندہ علما کو یا ایک مسلم قانون ساز اسمبلی کو؟ اقبال کی رائے یہ تھی کہ آج کے زمانے میں متصادم فرقوں میں اضافے کے پیشِ نظر اجماع کی بہترین صورت مسلم قانون ساز اسمبلی ہی مہیا کر سکتی ہے ۔ وہ قانون سازی میں مشورے کے لیے علما کی کمیٹی کو ایک خطرناک چیز قرار دیتے تھے، لیکن عارضی طور پر اس کے تقرر کو ناپسند نہیں کرتے تھے ۔ ایک مسئلہ یہ بھی تھا کہ قانون ساز اسمبلی میں زیادہ تر ایسے لوگ شامل ہوں گے جو اسلامی قانون کی باریکیوں سے نا آشنا ہوں گے ۔ اس لیے قانون کی تاویل میں غلطی کا امکان موجود ہوگا ۔ اقبال کے نزدیک اس کا علاج یہ تھا کہ مسلمان ملکوں میں قانون کی تعلیم کے موجودہ نظام میں اصلاح کی جائے ۔ اس کا دائرہ وسیع کیا جائے اور اسلامی قانون کے ساتھ ساتھ دوسرے جدید قانونی نظام بھی زیرِ مطالعہ آئیں ۔

میں پہلے بتا چکا ہوں کہ اقبال نے مسلم مملکت کی تجویز کے سلسلے میں کہا کہ اسلام کو موقع مل جائے گا کہ وہ اپنے قانون، اپنی تعلیم اور اپنی ثقافت کو حرکت میں لائے اور انھیں اپنی اصل روح اور زمانۂ حال کی روح کے قریب لے آئے ۔ انھوں نے اجتہاد کا طریقِ کار بھی تجویز کر دیا ۔ لیکن وہ چاہتے تھے کہ تفکّر کے

دروازے بند نہ ہوں - چنانچہ انھوں نے خطباتِ مدراس کے پیش لفظ میں اہلِ دانش سے اپیل کی ہے کہ وہ پھیلتے ہوئے علم کے ساتھ فکر کے نئے باب کھولیں کیونکہ کوئی فلسفیانہ سوچ خاتمیت کی مظہر نہیں ہوتی - چنانچہ جب پنڈت جواہر لال نہرو نے سوشلزم کا نعرہ بلند کیا تو اقبال نے اس پر بھی تفکّر کی طرح ڈالی اور قائدِ اعظم کے نام خطوط میں اس مسئلے پر اظہارِ خیال کیا اور بتایا کہ وہ مسلم مملکت میں کیا معاشی نظام چاہتے ہیں - اس سلسلے میں ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کے مکتوب سے یہ اقتباس ملاحظہ ہو :

''روٹی کا مسئلہ روز بروز زیادہ پیچیدہ ہو رہا ہے - مسلمان محسوس کرنے لگے ہیں کہ وہ دو سو سال سے مسلسل نیچے ہی نیچے جا رہے ہیں —— جواہر لال نہرو کا ملحدانہ سوشلزم شاید مسلمانوں کی زیادہ تائید حاصل نہ کر سکے - پس سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کے افلاس کا مسئلہ حل کرنا کس طرح ممکن ہوگا ؟ لیگ کا پورا مستقبل اس بات پر منحصر ہے کہ وہ اس سلسلے میں کس حد تک سرگرمِ کار ہوتی ہے - اگر لیگ ایسے کوئی وعدے نہیں کرے گی تو مجھے یقین ہے کہ مسلمان عوام پہلے کی طرح اُس سے لاتعلق رہیں گے - خوش قسمتی سے اس کا یہ حل موجود ہے کہ اسلامی قانون نافذ کیا جائے اور جدید تصورات کی روشنی میں اسے نشو و نما دی جائے - اسلامی قانون کے ایک طویل اور محتاط مطالعے کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اگر اس نظامِ قانون کو صحیح طور پر سمجھا اور نافذ کیا جائے تو ہر شخص کے لیے کم از کم قُوتِ لایموت کا حق محفوظ ہو سکتا ہے - لیکن اسلامی قانون کا نفاذ اُس

وقت تک ممکن نہیں جب تک یہاں ایک آزاد مسلم ریاست
یا آزاد مسلم ریاستیں وجود میں نہ آ جائیں ۔ سال ہا سال سے
میری دیانت دارانہ رائے یہی ہے اور میرے نزدیک اب
بھی مسلمانوں کے لیے روٹی کا مسئلہ حل کرنے اور ایک
پُرامن ہندوستان کے حصول کا یہی واحد راستہ ہے ۔ میرے
ذہن میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ اگر ہندو مذہب
سوشل ڈیمو کریسی یا معاشری جمہوریت قبول کر لے تو
اس کا اپنا وجود لازمی طور پر باقی نہیں رہے گا ۔ لیکن
اگر اسلام اپنے قانونی اصول کے مطابق سوشل ڈیمو کریسی
کو کسی طرح مناسب صورت میں قبول کر لے تو وہ ایک
انقلاب نہیں ہو گا بلکہ اپنی اصل پاکیزگی کی طرف لوٹ
آنے کے مترادف ہو گا ۔''

پس اقبال کے نزدیک مسلم مملکت کے قیام کا مقصد یہ تھا کہ
ایک ایسا جمہوری نظام وجود میں آئے ، جس میں اسلامی قانون ،
اسلامی تعلیم اور اسلامی ثقافت کو جدید نظریات سے ہم آہنگ کر کے
حرکت میں لایا جائے اور یہاں اسلامی قانون کی روشنی میں معاشری
جمہوریت نافذ کی جائے تا کہ روٹی کا مسئلہ بھی حل ہو جائے ۔ یہی
وہ نظریات تھے جن سے حضرت قائدِ اعظم متاثر ہوئے اور جنھوں نے
انھی دلائل کو مزید تفاصیل کے ساتھ آگے بڑھایا ۔ چونکہ اقبال
بنیادی طور پر فلسفی اور مفکّر تھے اور قائدِ اعظم بنیادی طور پر
سیاسی رہنما تھے اس لیے اندازِ گفتگو میں قدرتی طور پر فرق تھا ،
لیکن روح کے اعتبار سے دونوں کی رائے یکساں تھی ۔

دو قومی نظریے کی وضاحت میں قائدِ اعظم نے جو کچھ فرمایا
وہ اتنی بار دہرایا جا چکا ہے کہ یہاں ان کے ارشادات سے کوئی اقتباس

پیش کرنا چنداں ضروری معلوم نہیں ہوتا ۔ جہاں تک پاکستان کی نظریاتی بنیاد کا تعلق ہے ، ذیل کے اقتباسات سے اس کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے :

''اسلامی حکومت کے تصور کا یہ امتیاز ہمیشہ پیشِ نظر رہنا چاہیے کہ اس میں اطاعت اور وفا کیشی کا مرجع خدا کی ذات ہے جس کی تعمیل کا عملی ذریعہ قرآنِ مجید کے احکام اور اصول ہیں ۔ اسلام میں اصلاً نہ کسی بادشاہ کی اطاعت ہے ، نہ پارلیمنٹ کی اور نہ کسی اور شخص نہ ادارے کی ۔ قرآنِ مجید کے احکام ہی سیاست اور معاشرت میں ہماری آزادی اور پابندی کے حدود متعین کرتے ہیں ۔ اسلامی حکومت ، دوسرے الفاظ میں قرآنی اصول اور احکام کی حکم رانی کے لیے ، آپ کو لامحالہ علاقے اور مملکت کی ضرورت ہے ۔'' (۱۹۴۱ع)

''اس حقیقت سے سوائے جہلا کے ہر شخص واقف ہے کہ قرآن مسلمانوں کا ضابطۂ اخلاق ہے جو مذہب ، معاشرت ، تجارت ، عدالت ، فوج اور دیوانی اور فوجداری کے تمام قوانین کو اپنے اندر لیے ہوئے ہے ۔ مذہبی رسوم ہوں یا روزمرہ کی زندگی کے عام معاملات ، روح کی نجات کا سوال ہو یا بدن کی صفائی کا ، اجتماعی واجبات کا مسئلہ ہو یا انفرادی حقوق کا ، ان تمام معاملات کے لیے اس میں ضابطے اور قوانین موجود ہیں ۔'' (۱۹۴۵ع)

''پاکستان سے مراد یہی نہیں کہ ہم غیر ملکی حکومت سے آزادی چاہتے ہیں ۔ اس سے اصل میں مسلم آئیڈیالوجی مراد ہے جس کا تحفظ نہایت ضروری ہے ۔ ہمیں صرف اپنی

آزادی ہی مطلوب نہیں ۔ ہمیں اس قابل بھی بننا ہے کہ
اس کی حفاظت کر سکیں اور اسلامی تصورات اور اصول کے
مطابق زندگی بسر کر سکیں ۔" (۱۹۴۵ع)

قائدِ اعظم کی اس رائے سے بعض مخالفین نے اندازہ لگایا کہ وہ ایک تھیوکریٹک سٹیٹ یا مذہبی حکومت قائم کرنا چاہتے ہیں ؛ یعنی ایک ایسی مملکت جس میں مسلمان تو پورے شہری ہوں گے ، لیکن غیر مسلموں کو مکمل شہری نہیں مانا جائے گا ۔ اس کے جواب میں انہوں نے اپریل ۱۹۴۶ع کی خصوصی کنونشن کے آخر میں ایک مختصر تقریر کے دوران میں کہا :

"ہم کس بات کے لیے لڑ رہے ہیں ؟ ہمارا مقصد کیا ہے ؟
ہمارا مقصد تھیوکریسی نہیں ۔ ہم ایک تھیوکریٹک سٹیٹ
کے لیے نہیں لڑ رہے ۔ ہمارا دین قائم بالذات ہے ، ہمیں اس
سے پیار ہے ۔ جب ہم دین کی بات کرتے ہیں تو ساری
دنیاوی چیزیں بادی النظر میں ہیچ بن جاتی ہیں ، لیکن
دوسری باتیں بھی اہمیت رکھتی ہیں ——— ہماری معاشری
زندگی ، ہماری معاشی زندگی ——— لیکن آپ سیاسی اقتدار کے
بغیر کس طرح اپنے دین اور اپنی معاشی زندگی کی حفاظت
کر سکتے ہیں ؟"

۱۴ جولائی ۱۹۴۷ع کو ایک اخبار نویس نے سوال کیا کہ آیا پاکستان ایک سیکولر مملکت بنے گا یا تھیوکریٹک سٹیٹ ؟ قائدِ اعظم نے جواب میں کہا "تم نے جو سوال کیا ہے ، وہ بیہودہ ہے ۔ میں نہیں جانتا کہ تھیوکریٹک سٹیٹ کسے کہتے ہیں یا اس کا کیا مطلب ہے ؟" اس پر اخبار نویس نے کہا کہ اس سے میری مراد ایک ایسی مملکت سے ہے جس میں ایک مذہب کے

لوگ مکمل شہری ہوتے ہیں اور باقی مذاہب سے تعلق رکھنے والے مکمل شہری نہیں ہوتے۔ اس پر قائدِ اعظم نے کہا ''معلوم ہوتا ہے کہ میں نے اب تک جو کچھ کہا ، وہ بطخ کی پیٹھ پر پانی ڈالنے کے مترادف تھا۔ یعنی آپ نے اُسے ایک کان سے سنا اور دوسرے سے اُڑا دیا۔'' اس پر زور کا قہقہہ لگا۔ پھر قائدِ اعظم نے کہا کہ آپ اسلام کا مطالعہ کیے بغیر جمہوریت کا نام لیتے ہیں حالانکہ ہم نے تیرہ سو سال پہلے ہی جمہوریت کا درس لے لیا تھا۔

قائدِ اعظم نے ایک مرتبہ نہیں ، کئی مرتبہ اعلان کیا تھا کہ پاکستان کا آئین جمہوری اور وفاقی ہوگا۔ لیکن جمہوریت پر پختہ اعتقاد کی وجہ سے اُنھوں نے تفاصیل کا فیصلہ دستور ساز اسمبلی پر چھوڑ دیا۔ لیکن جہاں تک اقلیتوں کے حقوق کا تعلق تھا ، اُنھوں نے مسلسل اس رائے کا اظہار کیا کہ غیر مسلموں کو بھی مسلمان شہریوں کے برابر شہری اور سیاسی حقوق حاصل ہوں گے اور اُن سے منصفانہ ، عادلانہ بلکہ فراخدلانہ سلوک کیا جائے گا۔ آل انڈیا مسلم لیگ کے اپریل ۴۳ء کے تیسویں سالانہ اجلاس میں بمبئی کے ڈاکٹر عبدالحمید قاضی نے ایک قرارداد پیش کرنی چاہی جس کا مقصد یہ اعلان کرنا تھا کہ پاکستان کا آئین حکومتِ الٰہیہ کے تصور پر مبنی ہوگا۔ قائدِ اعظم نے بالواسطہ طور پر اُس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ : ''پاکستان کا آئین بنانے کا اختیار ملّت اور عوام کو حاصل ہے۔ آپ اس کے لیے تیاری کیجیے کہ اپنی دلی خواہش کے مطابق آئین بنا لیں۔ اس سلسلے میں بہت سی غلط فہمی موجود ہے۔ بہت سی شرارت بھی پیدا کی جا رہی ہے۔ یہ پوچھنا تحصیلِ حاصل ہے کہ آیا ایک اسلامی حکومت قائم کی جائے گی۔ کیا ایسا پوچھنا اپنے آپ پر عدم اعتماد کے اظہار کے برابر نہیں ہے ؟

آئین ہو یا حکومت ، اس کی نوعیت کا انحصار عوام کے ہاتھ میں ہے ۔"

دسمبر ۱۹۴۷ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کونسل کے آخری اجلاس سے خطاب کرتے ہوئے انھوں نے کہا : "یہ بات اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ پاکستان اسلامی اصول پر مبنی مسلم مملکت ہوگی ۔ یہ ایک مذہبی یا Ecclesiastical مملکت نہیں ہوگی ۔ جہاں تک شہریت کا تعلق ہے ، اسلام کوئی تفریق روا نہیں رکھتا ۔"

نظریۂ پاکستان کے سلسلے میں ہمارے ہاں جو بحث ہوتی رہی ہے ، اس میں اس مسئلے پر افراط و تفریط کا چکر چلتا رہا ہے ، کہ آیا تحریکِ پاکستان کے پس پردہ جو محرک جذبہ کارفرما تھا اس کی نوعیت دینی تھی یا معاشی ؟ یہ بحث لاحاصل ہے ، کیونکہ دین کا مقصد بھی یہی ہے کہ انسانوں کی روحانی اور مادی فلاح کا بندوبست اعلٰی پیمانے پر کیا جائے ۔ گویا اگر دین ہی کو محرک جذبہ مانا جائے تو اس میں یہ چیز بھی شامل ہے کہ ایک عادلانہ اور منصفانہ معاشی نظام قائم کیا جائے ۔ بہرحال تحریکِ پاکستان میں معاشی محرکات بھی شامل تھے ۔ اس سلسلے میں علامہ اقبال کا نظریہ بیان ہو چکا ہے ۔ جہاں تک قائدِ اعظم کا تعلق ہے ، انھوں نے بھی اس پر کئی مرتبہ اپنے خیالات کا اظہار کیا ۔ اس سلسلے میں میں صرف دو اقتباسات پر اکتفا کروں گا :

"یہاں میں ان زمینداروں اور سرمایہ داروں کو متنبہ کرنا چاہتا ہوں جو ایک ایسے نظام کی وجہ سے ہمارے صرف پر پھلے پھولے ہیں جو خبیث بھی ہے اور فاسقانہ بھی ۔ اور جس نے انھیں اتنا خود غرض بنا رکھا ہے کہ ان سے استدلال بہت مشکل ہے ۔ عوام کا استحصال ان کے خون میں سرایت کر چکا ہے ۔ وہ اسلام کا سبق بھول چکے

ہیں۔ لالچ اور خود غرضی نے اُن کا یہ حال کر رکھا ہے
کہ زیادہ موٹا ہونے کے لیے انھوں نے دوسروں کے مفادات
کو اپنے تابع کر رکھا ہے ۔ یہ درست ہے کہ اس وقت ہم
اقتدار میں نہیں ہیں ۔ آپ دیہات میں کہیں چلے جائیں ، میں
نے خود دیہات میں مشاہدہ کیا ہے کہ ہمارے لاکھوں عوام
کو ایک وقت کی روٹی بھی میسر نہیں ۔ کیا تہذیب اسی
کو کہتے ہیں ؟ کیا پاکستان کا مقصد یہی ہے ؟ اگر
پاکستان کا یہی تصور ہے تو مجھے ایسا پاکستان منظور
نہیں ۔ اگر یہ لوگ عقل مند ہیں تو اپنے آپ کو جدید حالات
کے سانچے میں ڈھال لیں ۔ اگر وہ ایسا نہیں کریں گے تو
پھر خدا ہی اُن کی مدد کرے لیکن ہم ان کی مدد نہیں
کریں گے ۔"

یہی وہ محرک جذبہ تھا جس نے دسمبر ۴۳ء میں مسلم لیگ
کو مجبور کیا کہ وہ پاکستان میں شامل ہونے والے صوبوں میں
معاشی منصوبہ بندی کی خاطر ایک لائحۂ عمل تیار کرے ۔ چنانچہ
قائدِ اعظم کی خواہش اور جناب ظہیر الحسن لاری کی تحریک پر اس
لائحۂ عمل میں یہ چیزیں شامل کی گئیں : پاکستانی علاقوں میں
مملکت کی ملکیت میں صنعتوں کا اجراء ، مفت ابتدائی تعلیم ، اراضی
کے نظام میں اصلاح ، مالیے کا استحکام ، مزارعین کے حقوق کی حفاظت ،
مزدوروں اور زرعی مزدوروں کے حالات میں بہتری ، ساہوکارہ نظام
پر کنٹرول ۔

اور اب اس تقریر سے ایک اقتباس ملاحظہ ہو جو قائدِ اعظم
نے وفات سے دو مہینے پہلے جولائی ۴۸ء میں کی :

"ہمارے پیش نظر اصل مقصد یہ ہے کہ یہاں کے عوام

خوش حالی اور اطمینان کی زندگی بسر کر سکیں ۔ اس مقصد کا حصول مغرب کے معاشی نظام کو اختیار کرنے سے کبھی نہیں ہو سکتا ۔ ہمیں اپنا راستہ آپ متعین کرنا ہے ۔ ہمیں دنیا کے سامنے ایک ایسا نظام پیش کرنا ہے جو انسانی مساوات اور عدلِ عمرانی کے اسلامی تصورات پر مبنی ہو ۔ صرف یہی وہ طریق ہے جس سے ہم اس فریضے سے عہدہ برآ ہو سکیں گے جو ہم پر مسلمان ہونے کی حیثیت سے عائد ہوتا ہے ۔ اور ہم دنیا کو وہ پیغام دے سکیں گے جو اسے تباہیوں سے بچا لے گا اور نوعِ انسان کی بہبود و مسرت اور خوش حالی کا ضامن ہو سکے گا ۔ یہ کام کسی اور نظام سے نہیں ہو سکتا ۔''

علامہ اقبال اور قائدِ اعظم کے خیالات کے اس تجزیے کے بعد ہم اس پوزیشن میں ہیں کہ نظریۂ پاکستان کے نمایاں نقوش پیش کر سکیں ۔ میرے نزدیک اس بحث سے یہ نکات ابھرتے ہیں :

اول : برِعظیم میں ابتدا سے دو قومیں چلی آتی ہیں ؛ ایک ہندو قوم اور دوسری مسلمان قوم ۔ ان دونوں کا ایک مملکت میں رہنا ناممکن تھا ، کیونکہ ان کا مذہب الگ تھا ، ثقافت الگ تھی ، زندگی کے بارے میں زاویۂ نگاہ مختلف تھا ، تاریخ مختلف تھی ، روایات مختلف تھیں اور رہن سہن کا طریقہ الگ تھا ۔ دو قومی مملکت بنانا ممکن نہیں تھا کیونکہ جمہوریت کے پیشِ نظر مسلمان قوم کو مستقل طور پر ہندو قوم کے تابع رہنا پڑتا ۔ دونوں کے درمیان تصادم اور کشمکش دور کرنے اور برِعظیم میں پائدار امن قائم کرنے کے لیے بھی ضروری

تھا کہ دو قوموں کے لیے دو وطن بنا دیے جاتے ، تاکہ دونوں اپنے اپنے وطن میں اپنے اپنے زاویۂ نگاہ کے مطابق نظام قائم کر لیتے ۔

دوم : مثالی بات تو یہ ہوتی کہ برِعظیم کے تمام مسلمان مسلم مملکت میں آباد ہوتے ۔ لیکن ایسا ہونا ممکن نہیں تھا ، اس لیے واحد راستہ یہی تھا کہ جن خطوں میں مسلمان اکثریت میں تھے ، اُن پر مشتمل الگ مملکت بنا لی جاتی اور دونوں ملکوں میں اقلیتوں کو یکساں شہری حقوق حاصل ہو جاتے ۔ قائدِ اعظم اسی کے لیے جد و جہد کرتے رہے ۔

سوم : پاکستان کا مقصد صرف یہ نہیں تھا کہ خشکی کا ایک ٹکڑا حاصل کر لیا جائے ۔ مقصد یہ تھا کہ اس مملکت میں مسلمان دین اور ثقافت اور اسلامی قانون کے نفاذ کا موقع حاصل کریں اور ایک ایسا نظام قائم کریں جو اسلام کے بنیادی اُصولوں پر پورا اُترتا ہو ۔

چہارم : تھیوکریسی یا مذہبی مملکت مقصود نہیں تھی ، کیونکہ یہ اسلام کی روح کے منافی ہے ۔ اور حقیقت میں مذہبی مملکت کا تصور ایک خاص دور میں مسیحیت سے اُبھرا ۔ اسلام پر اس کا انطباق غلط ہے ۔

پنجم : پاکستان میں اجتہاد کے ذریعے سے ایک ایسی مملکت کا قیام مقصود تھا جس کا نظامِ حکومت اور معاشرہ اسلام کے بنیادی اُصولوں او جدید عصری تقاضوں سے ہم آہنگ ہو ۔

ششم : پاکستان میں نہ مغربی سرمایہ دارانہ نظام مطلوب تھا ، نہ کسی اور اجنبی تصوّر کی سیادت ۔ بلکہ ایک ایسا معاشی نظام مطلوب تھا جو استحصال سے پاک ہو ۔ جس میں انسان انسان کو نہ لوٹ سکے اور جس میں ہر فرد کو بلا لحاظِ مذہب و ملت آگے بڑھنے کے سارے مواقع حاصل ہوں ۔ اس معاشی نظام کا سرچشمہ اسلام ہو اور یہ عصرِ حاضر کی روح کے ، جہاں تک ممکن ہو ، مطابق ہو ۔

• • •

علامہ اقبال

ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی

۵

فلسفۂ اقبال کے نفسیاتی منابع

ہر قوم کا وجود اس کے عقائد و تصوّرات پر قائم ہوتا ہے ، اس لیے کہ افراد کو مقاصد کی ہم آہنگی ہی کسی تنظیم میں منسلک کرتی ہے ۔ اگر یہ مقاصد دیرپا نہ ہوں تو افراد کا اتحاد بھی دیرپا نہیں ہو سکتا ۔ جب مقاصد ایسے ہوتے ہیں جو قومی مساعی کے لازوال محرّک بن سکیں تو وہ عقائد و تصوّرات میں منتقل ہو جاتے ہیں ، اس لیے کہ قومیں وہی کرنا چاہتی ہیں جسے وہ مفید سمجھتی ہیں ۔ منتہائے افادیت ایک طویل العرصہ لازوال منزل ہوتی ہے جس کی بنیاد فلسفۂ زندگی پر قائم ہوتی ہے اور فلسفۂ حیات ، عقائد و تصوّرات ہی کا دوسرا نام ہے ۔ ان عقائد و تصوّرات میں بلندی کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس مدت کو زیادہ سے زیادہ طول دیا جائے جس میں ان کا وجود محرّک بن سکتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ انتہائے طوالت اسی طرح حاصل ہوتی ہے کہ مدت غیر متناہی ہو ، یعنی مادی وقت کی حدود سے باہر ہو ۔ اس لیے کہ موجودہ فلسفے کی رو سے چونکہ وقت اس مادی عالمِ کون و مکان کا ایک عرض ہے اور وہ بھی

محدود ہے ، اور لامتناہی اور غیر محدود وسعت اس کے اندر حاصل نہیں ہو سکتی ۔ اگر مقاصد کی لامحدود بلندی مقصود ہے تو ملّت کے لیے لازمان ہونا ضروری ہے ، اور اگر ملّت کا وجود وقت کی حدود سے آزاد ہو تو وہ مکان کی حدود میں قید نہیں ہو سکتی ، اس لیے کہ مکان کا لازمی عرض وقت ہے ۔ اور چونکہ ملّت اس عرض میں نہیں سما سکتی ، یہ لابد ہے کہ وہ لامکان بھی ہو ۔ اسی وجہ سے اقبال کا عقیدہ ہے کہ اُمتِ مسلمہ لامکان و لازمان ہے ، مگر یہ لامکانیت اور لازمانیت بظاہر افراد کو حاصل نہیں ہو سکتی اس لیے کہ ان کی حیاتِ محدود ہوتی ہے اور وہ اسی مادی دنیا میں زندگی گزارتے ہیں ۔ چونکہ ملت افراد سے بنتی ہے ، اس کی لازمانیت و لامکانیت کا فرد کی زندگی کی محدودیت سے تضاد دور کرنا ضروری ہے ۔ اگرچہ فرد کو مادی قیود سے آزادی حاصل نہیں ہو سکتی لیکن اس کی خودی یعنی انا میں ان قیود کے اثرات پر قابو پانے کی صلاحیت موجود ہے اور اس کی بلندی اور قوت سے فرد اپنی پرواز و ترقی کو لامحدود بنا سکتا ہے ۔ انا کی اس ترقی کے لیے ضروری ہے کہ فرد کے تصورات و عقائد صحیح ہوں ورنہ غلط تصورات جھوٹے بتوں کی طرح اسے کبھی ترقی و فلاح کے راستے پر نہ چلنے دیں گے ۔

لازمانیت کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ ملت اور انا دونوں ایک بسلسل سعی اور جد و جہد میں مشغول رہیں ، اس لیے کہ حیات ، حرکت اور موت کے خلاف پیکار ہی کا نام ہے ۔ چنانچہ حق و باطل کی ازلی جنگ انسان کی زندگی کا عنصر ہے ۔ اگر انسان کو یہ مرحلہ دائماً پیش نہ ہوتا تو وہ ملائکہ یا شیاطین کے زمرے میں داخل ہوتا کیونکہ اول الذکر کو نیکی کے لیے سعی کی ضرورت نہیں ہے ، جس کا سبب یہ ہے کہ ان کی سرشت میں نیکی کے علاوہ کوئی

عنصر موجود نہیں ہے اور شیاطین کو نیکی سے کوئی لگاؤ نہیں ہے۔ انسان کا درجہ ملائکہ اور شیاطین دونوں سے بلند اسی باعث ہے کہ وہ پیکار کی اہلیت رکھتا ہے اور اس کے ذریعے سے علوِ درجات حاصل کرتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ ازل سے چراغِ مصطفوی، شرارِ بولہبی سے ستیزہ کار ہے۔

میں یہ سمجھتا ہوں کہ اقبال کے فلسفے کا یہ بنیادی تصور ہے جو میں نے مختصر طور پر بیان کیا ہے۔ ان کے دوسرے تصورات کتنے ہی اہم کیوں نہ ہوں، اسی بنیادی تصور کے شاخسانے اور فروع ہیں۔ ہر فلسفے کا ایک مرکزی تصور ہوتا ہے۔ اس کے بغیر کسی فلسفے میں ہم آہنگی پیدا نہیں ہو سکتی۔ اگر کوئی مرکزی تصور نہ ہو تو انسانی فکر کسی حالت میں بھی ایسا نظامِ خیال مرتب نہیں کر سکتی جو معنی خیز ہو، اس لیے کہ پھر مختلف خیالات پریشان اور غیر مرتب رہیں گے۔ اس کے مقابلے میں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ کوئی مرکزی یا اساسی تصور یوں ہی دماغ میں نہیں آ جاتا۔ جب انسان کے مشاہدے میں بہت سے واقعات آتے ہیں تو وہ ان میں ربط پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے، اور جو واقعات مربوط نہ ہو سکیں وہ معنی خیز نہیں ہوتے، اس لیے کہ وہ واقعات کے درمیان تعلق کو سمجھنے میں مددگار نہیں ہوتے۔ ایسے ہی واقعات کو عرفِ عام میں غیر متعلق کہا جاتا ہے، مگر فلسفۂ زندگی مرتب کرنے میں کوئی واقعہ غیر متعلق نہیں ہو سکتا۔ اس لیے خواہ کسی فلسفۂ حیات کی نوعیت کچھ ہی کیوں نہ ہو، اگر کوئی واقعہ اس میں ضم نہیں ہو سکتا تو وہ اس کی تنقیص کرتا ہے۔ فلسفی کو خبردار رہنا پڑتا ہے کہ وہ کسی مشاہدے کو نظر انداز نہ کرے اور اسے غیر متعلق نہ سمجھے۔ کسی جزوی ربط

کے لیے ، جس کا مقصد محدود ہو ، بہت سے واقعات و مشاہدات غیر متعلق ہو سکتے ہیں ، لیکن اگر مقصد حیات کا کلی تصور ہو تو پھر کوئی جزو غیر متعلق نہیں ہو سکتا ۔ واقعات کی طرح وہ تمام جزوی معتقدات بھی ، جو فلسفی کے نزدیک صحیح ہوتے ہیں ، اس کے اساسی فلسفے کی تشکیل میں مدد دیتے ہیں ۔ نفسیاتی طور پر فلسفی کو پہلے جزوی عقائد کا ادراک ہوتا ہے اور اس کے بعد اس پر اساسی فلسفے کے خد و خال واضح ہوتے ہیں ۔

کسی ایسے مفکّر کے لیے ، جو کسی دین کی حقیقت پر ایمان رکھتا ہو ، خواہ یہ ایمان اس کے دل میں تعلیم ، تربیت اور ماحول کی وساطت سے آترا ہو یا اس کی جستجو اور کاوش سے حاصل ہوا ہو ، یہ ناگزیر ہے کہ اس دین کی تعلیمات کا اس کے تصورات پر اثر ہو ۔ یہ اثر کبھی غیر شعوری ہوتا ہے اور کبھی شعوری ؛ مثلاً بعض فلسفی جو اپنے دین سے بغاوت کرتے ہیں ، پھر بھی اس کے بہت سے تصورات سے آزاد نہیں ہوتے ۔ اس کی بہت سی مثالیں دی جا سکتی ہیں ۔ اور اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ بعض دینی تصورات فضا میں ایسے پیوست ہو جاتے ہیں کہ اس میں سانس لینے والا غیر شعوری طور پر آنھیں جذب کر لیتا ہے ۔ لادینی فلسفیوں کا تو ذکر ہی کیا ہے ، بعض ادیان کے بانی بھی اس کلّیے سے مستثنیٰ نہیں ؛ مثلاً اس برِعظیم میں جب مہابیر اور گوتم بدھ نے ادیان کی بنیاد رکھی تو جین اور بدھ دھرم دونوں کا بنیادی فلسفہ وہی رہا جو ہندوستان میں عرصے سے رائج تھا اور جسے بنیادی طور پر صحیح سمجھا جاتا تھا ، یعنی کرم اور تناسخ کے معتقدات جو بدیہیات کی طرح تسلیم کیے جاتے تھے ۔ دین کے پابند فلسفی کبھی تو کلام کی گتھیوں میں پھنس کر رہ جاتے ہیں ، کبھی اپنے دین کی تعبیر و تفسیر کی طرف متوجہ ہوتے

ہیں اور کبھی فلسفے اور دین میں تطبیق کی کوشش کرتے ہیں ۔ اور بعض اوقات یہ آخرالذکر کوشش علی‌الاعلان نہیں ہوتی بلکہ فلسفے کو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ اس سے دینی تصورات کو ان کا نام لیے بغیر تقویت حاصل ہو ۔ اقبال ایک ایسے فلسفی ہیں جو اسلام کی حقّانیت پر ایمانِ کلّی رکھتے ہیں اور ان کے تصورات ان کے دینی معتقدات سے نہ صرف ہم آہنگ ہیں بلکہ اقبال ان پر پوری طرح قائم ہیں ۔ دین محض ایک فکری پیداوار نہیں ہے ۔ دین خواہ عقلِ انسانی سے کتنا ہی مطابق کیوں نہ ہو، دین خواہ کسی فلسفے کی بنیاد ہی کیوں نہ ہو، پھر بھی اس کے سوتے عقل میں نہیں، عقیدے میں پائے جاتے ہیں، اس کے چشمے ذہن نہیں قلب میں آبلتے ہیں، اس کی جڑیں افکار نہیں واردات میں ہوتی ہیں ۔ دین کا تعلق وجدان سے ہے، منطق و دلیل سے نہیں، لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ دین حقیقت نہیں ہے، بلکہ وہ اصل حقائق ہے، اس لیے کہ عقل فی‌الحقیقت مادی ادراکات سے مرکب ہے اور دین کا ادراک ان سے بالاتر اور انا یا خودی کی اس سعی کا نتیجہ ہے جس کے ذریعے وہ لامکان و لازمان میں داخل ہونا چاہتا ہے ۔

لیکن کیا یہ ادراکِ انسانی کوشش کا پابند ہے یا بے کوشش حاصل ہوتا ہے؟ اگر بے کوشش حاصل ہوتا ہے تو کہاں سے آتا ہے؟ روحانی منازل کے طے کرنے والے اپنی مساعی اور دوسروں کی رہنمائی سے اس ادراک کو قوی تو ضرور کر سکتے ہیں لیکن اس کا حصول پوری طرح ان کے قبضۂ قدرت میں نہیں ہوتا ۔ یہ ادراک ہمارے عقیدے کے مطابق ابتداءً اللہ تعالیٰ نے ازل سے انسان کی روح کو ودیعت کیا ہے اور پھر انبیا کو بھیج کر اس کی تجدید کی ہے، اور ان کی تعلیم کے ذریعے سے عالی قدر سعی و صلاحیت افراد کے دل

میں اسے تقویت پہنچاتی ہے ۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ جب افراد کے
ذریعے سے یہ ادراک معاشرے کے شعور و تحت الشعور میں داخل
ہو جاتا ہے تو پھر اس معاشرے کے صغار و کبار کے دلوں میں گھر
کر جاتا ہے اور اس کا بیشتر حصہ وہ قبول کر لیتے ہیں ۔ اگر ان کا
ذاتی وجدان اس طرف مائل ہوتا ہے تو وہ اپنی صلاحیت کے بطابق
اسے عبادت و طاعت سے تقویت پہنچاتے ہیں ۔ لیکن اسلام اس راز
سے بے خبر نہیں ہے کہ اس ادراک کو معاشرے میں زندہ رکھنے
کے لیے تبلیغ رشد اور ہدایت کی ضرورت ہے ۔ اسی لیے قرآن حکیم
میں ارشاد ہے کہ مسلمانوں میں ایک جماعت کو اس کام میں سرگرم
رہنا چاہیے ۔ یہ خدمت اگر وقت کے تقاضوں کے مطابق انجام نہ پائے
تو معاشرے میں غیر اسلامی اثرات کا نفوذ ہو جاتا ہے یا اس کا دینی
وجدان کمزور پڑ جاتا ہے اور وہ بے عقیدگی یا بے عملی یا فرار
یا ان تینوں میں مبتلا ہو جاتا ہے ۔ اس وقت خود اس کا وجود
خطرے میں پڑ جاتا ہے ، اور اگر وہ اس خطرے کا مقابلہ نہ کر
سکے تو اپنی امتیازی خصوصیات کو کھو بیٹھتا ہے ۔ ایسی حالت
میں یا وہ منتشر ہو جاتا ہے اور اس کے افراد دوسرے گروہوں میں
جذب ہو جاتے ہیں یا وہ دوسروں کا سیاسی ، ذہنی اور روحانی طور
پر محکوم ہو جاتا ہے اور اس میں یہ صلاحیت باقی نہیں رہتی کہ وہ
اپنے انا کو قائم رکھ سکے ۔ فی الحقیقت اس کا انا اس قدر کمزور ہو
جاتا ہے کہ وہ اس کی حفاظت کو ضروری تصور ہی نہیں کرتا ۔
ایسے خطرے کے مواقع پر اگر اس انحطاط پذیر معاشرے میں کچھ
سکت باقی ہوتی ہے تو وہ ایسے مفکر پیدا کرتا ہے جو اس
معاشرے کو خطرات سے آگاہ کر دیں اور اس کے انا کو دوبارہ
مضبوط کریں تاکہ وہ خطرات کا مقابلہ کر سکے ۔ اس کام میں یہ

مفکثر خود شعوری یا غیر شعوری طور پر ان عقائد و تصورات کو اپناتے ہیں جن کی مدد سے معاشرہ تعمیر ہوا تھا ، یا جنھوں نے معاشرے کو تنازع للبقا میں کمک پہنچائی تھی - واقعہ یہ ہے کہ اگر وہ خود ان عقائد پر یقین راسخ نہ رکھتے ہوں تو ان کے دل میں معاشرے کو زندہ رکھنے کی صلاحیت ہی پیدا نہیں ہو سکتی - اگر وہ کسی نسلی یا جغرافیائی وحدت کو زندہ رکھنا چاہتے ہیں تو عقائد و مقاصد کی تبدیلی انھیں ناگوار نہیں ہوتی - لیکن اگر ان کا مقصود کسی ایسے معاشرے کا زندہ رکھنا ہے جو عقائد کی بنا پر قائم ہوا ہے تو ان کے لیے ان عقائد کی استواری لازمی ہوتی ہے جو اس معاشرے کی اساس ہوں -

مثال کے طور پر اہلِ برطانیہ کے لیے نظری طور پر یہ ممکن ہے کہ وہ مسیحیت کو چھوڑ دیں لیکن ان کی برطانویت قائم رہے - اگر ان میں اخلاقی انحطاط پیدا ہو یا ان کے وہ اوصاف ختم ہوتے نظر آئیں جنھوں نے ان کی قومی عظمت کی تعمیر کی ہے ، تو ان کے مصلح کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ خود مسیحی ہی ہو ، لیکن اس کا برطانوی ہونا ضروری ہے تاکہ وہ ان اقدار کی حمایت کر سکے جن کے ماتحت اس کے نزدیک برطانیہ نے ترقی کی تھی - مگر یہ بھی ممکن ہے کہ وہ ان اقدار کو فرسودہ اور دور از کار سمجھ کر پس پشت ڈال دے اور جدید اقدار کی حمایت کرے ، اور پھر بھی وہ برطانیہ کی عظمت کو قائم رکھنے میں کامیاب ہو جائے - لیکن جو شخص خود کلیسائے انگلستان کے وجود کو قائم رکھنا چاہے گا ، اس کے لیے ضروری ہو گا کہ کلیسا کے بنیادی عقائد پر ایمان رکھتا ہو اور ان کی حمایت کرے - اول الذکر شخص کو نفسیاتی طور پر برطانیہ اور برطانوی قوم سے محبت ہوگی اور دوسرے کو کلیسائے

انگلستان سے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ دونوں میں تضاد ہو، لیکن اگر تضاد ہو تو عقیدہ، رجحان اور مقصد کے اعتبار سے ہی ہوگا اور اگر موخرالذکر یہ دیکھے گا کہ برطانیہ سے محبت کایسائے انگلستان سے محبت کے راستے میں مزاحم ہے تو وہ برطانیہ سے محبت کے خلاف سرگرمِ پیکار بھی ہو سکتا ہے۔

اقبال کے فلسفے کی بنیاد اسلام پر ایمان ہے۔ یہ ایمان اقبال کے ادراکِ حقیقت پر قائم ہے۔ اس کا کوئی منطقی سبب نہیں ہے۔ اقبال فلسفے کے راستے سے اسلام تک نہیں پہنچے، اسلام کے راستے سے اپنے فلسفے تک پہنچے ہیں۔ اسی لیے یہ فلسفہ اپنی کمال معقولیت کے باوجود بنیادی طور پر وجدانی ہے۔ یہی سبب ہے کہ اس بالغ نظر مسلمان کے نزدیک، جس کی رگوں میں نسل ہا نسل سے برہمنوں کا خون گردش کرتا تھا اور جسے ذہنِ ہندی کی موشگافیوں کی صلاحیت عطا ہوئی تھی، عقل مجبور ہے اور قلب حکمتِ صحیحہ کا مسکن ہے۔ اقبال فرنگی فلسفیوں کے خیالات سے نہ صرف واقف تھے بلکہ وہ خود مغربی فلسفے کے عالم تھے۔ مسلمان فلسفیوں کی بحثوں پر بھی انہیں قدرتِ کاملہ حاصل تھی، اور وہ ان تمام فلسفیانہ خیالات کو حسبِ ضرورت اور بعض حدود کے اندر رہ کر دلیل، تنقیح یا استدلال کے لیے استعمال بھی کرتے تھے۔ مگر ان کا تکیہ عقائد اسلام پر تھا اور ان ہی کی کسوٹی پر وہ تمام خیالات کو پرکھتے تھے۔ بالفاظِ دیگر اقبال کے فلسفے کا محور اسلام تھا اور یہ اسلام چونکہ ان کو ایک مسلمان گھر میں پیدا ہونے کی وجہ سے ابتداءً غیرشعوری طور سے ملا تھا لہٰذا ان کی نفسیات کا بڑا جزو تھا۔

صرف یہ کہہ دینا کافی نہیں ہے کہ ان کے خیالات و تصورات بنیادی طور پر اسلام پر قائم ہیں، اس لیے کہ یہ امر بھی نہایت اہم

ہے کہ خود اسلام کے متعلق ان کے تصورات کا منبع کیا ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ قرآن حکیم اور احادیثِ نبوی ہر ذی ہوش مسلمان کے دینی عقائد کا سرچشمہ ہیں، لیکن ان کے علاوہ مسلمان مفکرین، شعرا، مصنفین اور تاریخی اہمیت کی حامل شخصیتوں کا بھی اثر عوام و خواص کے فکر پر بہت گہرا پڑتا ہے اور آہستہ آہستہ خیالات کا ایک ذخیرہ ساری قوم کے تحت الشعور میں داخل ہو جاتا ہے۔ یہ خیالات ساری قوم کی نفسیات کا جزو بن جاتے ہیں۔ ان کے ساتھ ہی، لازم و ملزوم کی طرح، قوم کے تاریخی تجربے بھی ہوتے ہیں جو اس کی نفسیات کا ایک جزو بن جاتے ہیں۔ اس لیے یہ تجزیہ کرنے کی ضرورت ہے کہ اس برعظیم کے مسلمانوں کی نفسیات کی تعمیر میں کن تاریخی محرکات نے حصہ لیا ہے اور ان کے تحت الشعور و شعور کو کس سانچے میں ڈھالا ہے۔

جہاں تک مفکرین کا تعلق ہے، میں ان کی تعلیمات کی طرف نہایت اختصار کے ساتھ اشارہ کرنے پر اکتفا کروں گا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے تصورات مستقل تصانیف کی وسعت کے طالب ہیں اور ان کے متعلق کتابیں موجود بھی ہیں اور ابھی اس کی گنجائش باقی ہے کہ اور کتابیں لکھی جائیں۔ اس اختصار کی ضرورت کے ماتحت افراد کی جگہ بعض گروہوں کی طرف ہی اشارہ ممکن ہوگا۔ مثلاً اس برِعظیم کی نفسیات پر صوفیا کا بہت اثر پڑا ہے۔ ان خیالات کے علاوہ جو شطحیات کے ذیل میں آتے ہیں اور جن سے خود محتاط اور اہلِ دل صوفیہ بھی بیزار تھے، بہت سے ایسے خیالات و تصورات ہیں جنھوں نے ہماری نفسیات کی تعمیر میں گراں قدر حصہ لیا ہے: مثلاً عشقِ الٰہی اور حبِّ رسولؐ، تزکیۂ نفس، فقر، ایثار اور سود و زیاں سے استغنا کی صفات کی تخلیق و

تقویت میں صوفیہ کی تعلیمات کا وقیع حصہ ہے ۔ یہ خیال بھی درست نہیں ہے کہ تمام صوفیہ کے مزاج میں فرار کا عنصر غالب تھا ، اس لیے کہ مشرقی پاکستان میں صوفیہ نے تبلیغ کے ساتھ ساتھ جہاد بھی کیا ، اور ایسے اہلِ دل جو جہاد کی نعمت سے محروم نہیں ہونا چاہتے تھے ، بہت سے تھے ۔ شعرا میں ایسے لوگوں کا شمار ہوتا ہے جیسے حضرت امیر خسرو و حسن سجزی جو ایک طرف معرفتِ الٰہی سے سرشار تھے تو دوسری طرف شاعری میں بھی یکتائے زمانہ تھے ۔ مولانا رومی اگرچہ اس برِعظیم سے تعلق نہ رکھتے تھے لیکن ان کی لافانی مثنوی مسجدوں اور خانقاہوں میں یکساں ضوفگن تھی ۔ اسی طرح مولانا جامی کی تصانیف سے مدرسہ و خانقاہ میں یکساں استفادہ ہوتا تھا اور غالباً مجموعی طور پر یہ تمام اثرات ہماری نفسیات میں خاص خاص مفکرین کی تعلیمات سے زیادہ رچ گئے تھے ، لیکن انفرادی طور پر جن دیدہ وروں کی تعلیمات نے معنی خیز اثرات پیدا کیے ان کی خصوصی اہمیت کا ذکر بھی اشارۃً ناگزیر ہے ۔ تاریخ کے طالب علموں کے علاوہ کم ایسے لوگ ہیں جو حضرت مجدد الف ثانی کے پیدا کیے ہوئے انقلاب کی عظمت و وسعت سے واقف ہوں ۔ ترکی سے انڈونیشیا تک ان کی تعلیمات نے تصوف کو شریعت کا پابند کرنے میں ایسے کارہائے نمایاں انجام دیے ہیں کہ شطحیات کا ڈھونڈ ڈھونڈ کر خاتمہ کر دیا اور خانقاہوں کو درستیٔ اعتقاد اور شریعت کا پابند بنا دیا ۔ ان ہی کے وجدان میں انا کے وجود اور اس کی اہمیت کا ادراک ہوا اور پھر وہ فلسفیانہ مباحث کا مرکز بنا اور وحدتِ وجودی اور وحدتِ شہودی کے متعلق دلائل و براہین سے مدرسوں اور خانقاہوں کی صحبتوں میں گرمی پیدا ہوئی ۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے تاریخ ، عمرانیات اور معیشیات کی سرحدوں

کو احیائے اسلام اور ملّت کی سبیلوں سے لا ملایا اور حضرت مجدد الف ثانی کی طرح روحانی ادراک اور علوم کے درمیان فاصل دیواروں کو منہدم کیا ۔ اگر کسی دل میں یہ شبہ باقی رہ جانے کا احتمال تھا کہ قربِ الٰہی کی منازل صرف خانقاہ ہی میں طے ہو سکتی ہیں اور دنیا کے معاملات میں اُلجھنے سے روح عالمِ آب و گل میں گرفتار ہو کر رہ جاتی ہے تو سیّد احمد شہید نے ثابت کر دیا کہ روحانی ترقی کے لیے میدانِ جہاد چلّے کے حجرے سے کم نہیں ہے ۔ اگر علما و مدرسین میں اس جذبے کے پیدا ہونے کا امکان تھا کہ عالم و مدرس کو مدرسے سے باہر کی دنیا سے کیا واسطہ اور علم کی خدمت دنیا سے دور ہی رہ کر ہو سکتی ہے ، تو حضرت شاہ عبدالعزیز نے ثابت کر دیا کہ بظاہر گوشہ نشین علما و مدرسین بھی ایسی تحریکوں کی داغ بیل ڈال سکتے ہیں اور پھر انہیں پروان چڑھا سکتے ہیں جو بنگال کے کاشت کاروں کو سرحد کے پہاڑوں میں سرگرمِ کارزار کردے ۔ اگر غلامی کی ذلّت و نکبت نے بعض دلوں کو مردہ کردیا اور ملّت کی عظمت کی داستان بھلا دی تو حالی کے مسدس نے خوابیدہ حسرتوں کو پھر بیدار کر دیا ۔ غرض ہماری تاریخ کا کوئی عہد زیادہ عرصے کے لیے ایسے اہلِ کمال سے خالی نہیں رہا جنھوں نے ملّت کے صحیح احساسات کو نشو و نما دی ۔

ان افراد اور گروہوں کی کاوش کا نتیجہ یہ تھا کہ ہماری ملّی تاریخ سربلندی و ناکامی ، کامرانی و نکبت ، رجا و قنوط ، غرض ہر حال میں ایک سعیٔ پیہم کی داستان ہے ، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلسفۂ اقبال کی تفسیر ہے ۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ہماری نفسیات اس تاریخ کی پیداوار ہے اور فلسفۂ اقبال کے وجدانی و نفسیاتی منابع کی تلاش کے سلسلے میں اس طرف زیادہ توجہ ضروری ہے ، مگر یہ

مختصر مقالہ اس کا متحمل نہیں ہو سکتا کہ برِ عظیم ہند و پاکستان کے مسلمانوں کی تاریخ کے تمام وہ پہلو معرضِ بحث میں لائے جائیں جو ہماری قومی نفسیات کو بنانے میں ایک دوسرے کے معاون ہوئے ہیں ۔ صرف بعض اہم امور کی طرف اشارہ کرنے پر اکتفا کرنا ناگزیر ہے ۔

ہماری ملّت کی ابتدا بحرِ عرب اور خلیج بنگال کے ان ساحلی مقامات پر ہوئی جہاں بعثتِ رسول صلعم سے قبل عرب تاجر آباد تھے ۔ ان عربوں کو بعض حقوق حاصل تھے جن میں سب سے زیادہ اہم اپنے طریقے پر اپنے معبودوں کی پرستش اور اپنی قومی رسوم کی پابند تھی ۔ اسی لیے ان کے ایک سربراہ کو سرکاری حیثیت حاصل ہوتی تھی اوہ وہ اپنے تنازعات کا فیصلہ بھی اپنے طور پر ہی کر لیا کرتے تھے ۔ جب عرب میں اسلام کی روشنی پھیلنی شروع ہوئی تو تھوڑے سے عرصے میں ہندوستان کے ساحلی مقامات کی عرب آبادیاں بھی مسلمان ہوگئیں ۔ اب چونکہ ان میں تبلیغ کا جذبہ بھی پیدا ہوا تو انھوں نے مقامی لوگوں کو مسلمان کرنا شروع کیا ۔ دوسری طرف ہندو حکمرانوں کی طرف سے بھی اس کی مزاحمت نہیں ہوئی ، لیکن مقامی آبادی کو بعض اوقات اپنے اہلِ قوم کا تبدیلِ مذہب پسند نہ آتا اور وہ مسلمانوں پر زیادتی بھی کر بیٹھتے ۔ مگر چونکہ یہ عرب بیرونی ممالک سے تجارت کا واحد ذریعہ تھے اور ان کے چلے جانے سے ریاست کی مالیات کو نقصان پہنچتا تھا لہٰذا ان کی حفاظت حکومتیں کرتی تھیں ۔ پھر بھی مسلمان آبادیوں کو خطرے کا احساس ضرور رہتا تھا ۔ اسلام کی اخوت کی تعلیم کے ماتحت تمام نومسلم مسلمان جماعت میں شریک ہو جاتے تھے اور ہر خطرے کے مقابلے کے لیے متحد ہو جاتے تھے ۔ ہندو بھی عرب اور

غیر عرب میں تمیز نہیں کرتے تھے اور ساری مسلمان آبادی کو ایک ہی سمجھتے تھے - یہاں سے عرب و غیر عرب مسلمانوں کے درمیان تفریق مٹنے کا سلسلہ شروع ہوا ، اس لیے کہ اگرچہ کچھ عرصے تک کفو و غیر کفو اور انساب کی وجہ سے آپس کے امتیازات قائم رہے ، لیکن جہاں تک غیر مسلم و مسلم کی تفریق تھی وہ ان معمولی امتیازات پر حاوی رہی - خوش حالی اور اطمینان یا خطرے اور مصیبت میں یکساں شرکت کی وجہ سے جو ہم خیالی اور ہم آہنگی پیدا ہوئی ، اس سے جہاں تک اجتماعی مفاد کا تعلق تھا ، ایک قومیت کی بنیاد پڑی اور اس قومیت کا انحصار کلیۃً اسلام پر تھا ، عربیت پر نہ تھا - بہت عرصے تک ان مسلمان آبادیوں میں تین گروہ پائے جاتے تھے : ایک وہ جو خالص عرب تھے ، دوسرے وہ جو عرب باپوں اور ہندی ماؤں کی اولاد تھے اور تیسرے خالص ہندی نژاد مسلمان - ان تین گروہوں کے علاوہ بعض ایرانی النسل عناصر بھی تھے ، مگر ان کی داخلی تنظیم احکامِ شریعت کے سب پر یکساں نفاذ ، اور ان سب کے قاضی اور امیر کے ماتحت ہونے نے ان کو ایک سیاسی ، دینی اور معاشرتی وحدت میں منسلک کر دیا تھا اور خود ہندوؤں کی سیاسی اور سماجی حکمت عملی نے انھیں علاحدہ رکھا - ایک طرف تو ان کا آپس میں رشتہ مضبوط ہوتا چلا گیا اور دوسری طرف ان کی ہندوؤں سے مغایرت قائم رہی ، یہاں تک کہ ان ہی وجوہ کی بنا پر وہ ہندو جو مشرف بہ اسلام ہوتے تھے ، اپنے ہم نسلوں سے علیحدہ ہو کر اسلامی معاشرے کے فرد بن جاتے تھے -

اس برِعظیم میں اسلامی معاشرے کی بنا جن اصولوں پر پڑی تھی وہ بعد میں بھی قائم رہے - جب عربوں نے سندھ فتح کیا اور عرب شہر قائم کیے تو ان میں حسبِ دستور مساجد و مدارس کا

انتظام کیا ، قضاۃ کا تقرر کیا ، اور اسلامی شریعت کے نفاذ اور اسلامی شعار کے قیام کے لیے جملہ تدابیر اختیار کیں ۔ محمد بن قاسم کی فتوحات کے ساتھ ساتھ ہم جوق در جوق بدھوں کے اسلام میں داخل ہونے کا ذکر پڑھتے ہیں ۔ یہ ظاہر ہے کہ یہ انتظامات عرب و سندھی مسلمانوں کے لیے یکساں کیے گئے ہوں گے اور یہ امر بھی قرینِ قیاس ہے کہ عرب شہروں میں بہت سے سندھی مسلمان ان سہولتوں کی وجہ سے کھنچ کر آ گئے ہوں گے ۔ ایسا بھی ہوا ہوگا کہ اگر کسی جگہ کثرت سے بدھ یا ہندو مسلمان ہوئے ہوں اور وہاں مسلمانوں کی معتدبہ آبادی ہو تو انھیں اسلام کی تعلیم اور شریعت سے وابستہ رکھنے کے لیے اسی قسم کے انتظام کیے گئے ہوں گے جو عرب شہروں میں کیے گئے تھے ۔ اس طرح اسلامی معاشرے کے متحد و منفرد ہونے کا سلسلہ شروع ہوگیا ہوگا ۔ افسوس کہ ہمارے پاس اتنا مواد نہیں ہے کہ ہم عرب آبادیوں کی طرح ملی جلی آبادیوں کے متعلق بھی حتمی رائے کا اظہار کر سکیں ، لیکن ہندوؤں کی معاشرت اور مذہبی خیالات ، نیز اسلام کے سیاسی و سماجی نظام و نظریات سے توقع اسی امر کی ہے کہ آبادی کی تقسیم عرب و غیر عرب کی جگہ مسلم و غیر مسلم کی تفریق پر قائم ہونے میں زیادہ عرصہ نہ لگا ہوگا ۔ یہ کہ یہ خیال قرینِ حقیقت ہے ، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جب اسماعیلی مبلّغین کی کوشش سے سندھ کی امارتیں اسماعیلیوں کے ہاتھ میں آ گئیں اور آہستہ آہستہ اسماعیلیت کو فروغ ہوا تو یہاں پر ہندی النسل اسماعیلی مسلمانوں کی حکومت قائم ہوئی اور بہت عرصے تک قائم رہی ۔ سمرہ خاندان تین سو سال تک حکمران رہا اور آخری زمانے میں اس نے تسنن اختیار کیا ۔ اس کے بعد سمہ بھی ہندی النسل تھے ، جس سے مسلمان معاشرے میں

ہندی النسل طبقوں کے نفوذ کا پتا چلتا ہے ۔ سمرہ کے عربی النسل ہونے کی روایت کو میں تسلیم نہیں کرتا ہوں ۔ اس کا مفصّل ذکر میں نے اپنی تصنیف *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Sub-continent* میں کیا ہے ۔

تُرکوں کی فتح کے بعد تو تاریخ کے خد و خال زیادہ روشن ہو جاتے ہیں ۔ خصوصاً تیرھویں صدی عیسوی میں جب اس طویل و عریض برعظیم کا تمام شمالی حصہ مسلمانوں کے قبضے میں آ گیا تو تاریخ کا ایک جدید باب شروع ہوا ۔ اس دور کے بلند اقبال و عالی ہمت مسلمانوں کے سامنے بظاہر ایسے مسائل تھے جو ان سے کم حوصلہ اور تدبّر رکھنے والے لوگ ہرگز حل نہ کر سکتے تھے ۔ اٹک سے بنگالہ کی مشرق حدود تک کے فاصلے پر نظر ڈالیے ۔ پہلے تو اس کی وسعت ہی کمزور دلوں میں مایوسی پیدا کرنے کے لیے کافی ہے ۔ آخر اس وسعت کو دیکھ کر ہی تو دنیا کے مشہور فاتح سکندرِ اعظم نے واپسی کا ارادہ کر لیا تھا ۔ پھر اس علاقے کے ان جغرافیائی حالات کا جائزہ لیجیے جو تیرھویں صدی عیسوی میں پائے جاتے تھے ۔ موجودہ آتر پردیش ، بہار اور بنگال میں ایسے گھنے جنگل تھے جہاں سے گزرنا دشوار تھا ۔ برسات میں دریا ناقابلِ عبور ہو جاتے تھے اور بہت سے علاقوں میں سیلاب نقل و حرکت میں مزاحم ہوتے تھے ۔ اول تو ان علاقوں کا فتح کرنا ہی ان قلیل التعداد افواج کے لیے جو حملہ آور ہوئیں آسان نہ تھا ، پھر ان کو قبضے میں رکھنا ، وسائلِ آمد و رفت کو کھلا رکھنا اور مقامی بغاوتوں کو فرو کرنا تو بظاہر ناممکن نظر آتا ہوگا ۔ اس پر سونے پر سہاگہ یہ کہ ابھی سلطنت پوری طرح جمنے بھی نہ پائی تھی کہ غیر مسلم مغلوں کا ایک طوفان اٹھا جس نے تمام مشرق بلادِ اسلام پر خون و غارت کی آگ برسادی ۔ اس

کا سو سال تک مقابلہ کرنا اور برِعظیم میں داخل ہونے سے روکے رکھنا بظاہر ایک فوق العادۃ کارنامہ معلوم ہوتا ہے ، مگر اس کے ساتھ ساتھ فتوحات کا جاری رکھنا اور اقصائے جنوب ہند تک پرچم اسلام کو جا کر نصب کرنا تو اور بھی محیّر العقول ہے ۔ یہ فتوحات ، جہاں تک ہندوؤں کا تعلق ہے ، کسی ایسی قوم کے خلاف نہیں ہوئیں جو وحشی ہوتی یا آدابِ حرب سے نابلد ہوتی یا جسے جان دینا نہ آتا ہوتا ۔ اسی قوم کے تو افراد تھے جو مغلوبہ ہو کر اطاعت کرنے کی بجائے زعفرانی کپڑے پہن کر پہلے اپنی عورتوں کو جلا دیتے تھے اور پھر میدان میں آ کر اپنی جان بہت مہنگی بیچتے تھے ۔ اس دور کی تاریخ کے اور بھی زریں پہلو ہیں جن کے ذکر کا یہاں موقع نہیں ہے ، لیکن ضروری ہے کہ بعض ان نفسیاتی خصوصیات کی طرف اشارہ کیا جائے جو اس دور کی پیداوار تھیں اور جو اب تک ہمارے تحت الشعور میں پورے استحکام کے ساتھ قائم ہیں ۔

سب سے پہلے تو قلّتِ تعداد ہی کا معاملہ لیجیے ۔ اس برعظیم کے مسلمان اپنے وجود اور استیلا کو قائم رکھنے کے لیے ہمیشہ اس کے خواہش مند رہے کہ دوسرے ممالک کے مسلمان ترکِ وطن کر کے ان میں شامل ہوں ، اور اس طرح ان کی مشکلات و کامرانیوں میں ان کے شریک بنیں ۔ چونکہ انھیں اپنی تعداد بڑھانے کی ضرورت لاحق تھی اور اس کے بغیر ان کے نفوذ اور اثر میں ترقی ممکن نہیں تھی ، لہٰذا وہ باہر سے آنے والے ہر مسلمان کو گلے سے لگاتے تھے اور ان کے سلاطین ان کی قابلیت کے اندازے سے انھیں خدمات تفویض کرتے تھے ۔ ان کے ہاں قابلیت ہی وہ کسوٹی تھی جس پر پورا اترنے کے بعد ترقی کی راہیں کھل جاتی تھیں ۔ اور ایسا تو کوئی بھی نہیں ہوتا تھا جو بے کار رہے اور کسی نہ کسی خدمت پر مامور نہ کیا جائے ۔

یہاں یہ دوسری بات ہے کہ وہ خود ہی اپنے لیے کوئی کام تلاش کر لے اور اس میں منہمک ہو جائے ۔ اس پر بھی اس کی طبیعت کی افتاد اور اس کی رضامندی کے مطابق اسے پوری امداد دی جاتی تھی ۔ ان آنے والوں میں اکثر افراد وسط ایشیا کے ہوتے تھے ، لیکن دوسرے اسلامی ممالک سے بھی لوگ آتے تھے ، چنانچہ اس برِعظیم میں آ کر اگر اپنے اصلی وطن کی یاد ان کے دل میں زندہ بھی رہتی تھی تو ایک تاریخی واقعہ کی حیثیت سے ، ورنہ یہاں تو وہ صرف مسلمان ہی کہلاتے تھے اور صرف مسلمان ہی کی حیثیت سے ان کے حقوق و فرائض متعین ہوتے تھے ۔ یہی حال ان جماعتوں اور افراد کا تھا جو اس برِعظیم میں اسلام قبول کر کے مسلمانوں میں شامل ہو جاتے تھے ۔ وہ بھی یہاں کے اسلامی معاشرے کا جزو بن کر اپنے پرانے تعلقات منقطع کر لیتے تھے اور دوسرے مسلمانوں کی ذمہ داریوں میں شریک ہو جاتے تھے ۔ اور جو مواقع دوسرے مسلمانوں کو حاصل ہوتے تھے وہ انھیں بھی حاصل ہو جاتے تھے ۔ چنانچہ اس برِعظیم میں مسلمانوں کی وحدت کا واحد عامل اسلام تھا ، اور اسلام ہی سے ان جذبات کی تعمیر ہوتی تھی جو ان کے اجتماعی ادراک کی تہ میں کارفرما ہوتے تھے ۔ اس میں ترکی و ایرانی ، ہندی و عرب ، کالے اور گورے کی تمیز نہ تھی بلکہ پوری قوم اخوتِ اسلام کی حلقہ بگوش تھی اور اجتماعی نفسیات کی بنیاد اسی پر قائم تھی ۔

مغول حملہ آوروں کی تباہ کاریوں کے سبب سلطنت دہلی کے باہر مسلمانوں کی لاتعداد بستیاں ویران ہوئیں ۔ بغداد کی نالیوں میں خون بہنے اور دجلے کا پانی سرخ ہونے سے پہلے اور بھی شہروں اور قصبوں کی زمین سرخ ہو چکی تھی ۔ مساجد ، مدارس ، کتب خانے ، وسائلِ آب پاشی ، مکان ، بازار ، کاروان سرائیں ، غرض

تمدن و معیشت کے ذرائع کی تباہی کی داستان اگر دہرائی جائے تو صدیاں گزرنے کے بعد بھی حساس آنکھیں خون کے آنسو روتی رہیں۔ اس تباہی کے عواقب میں مسلمانوں کی علمی ترقی کے انسداد کا سانحہ بھی شامل ہے، مگر اس وقت میرا ارادہ اس الم ناک داستان کو بیان کرنا نہیں ہے۔ صرف یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اس وقت کے علما و فضلا اور اکابر میں سے جو بچ نکلے اور جن کی قسمت مساعد تھی، ان میں سے اکثر و بیشتر دہلی آ کر پناہ گزین ہو گئے، حتٰی کہ بلبن کے عہد میں بھی اس شہر میں محلے کے محلے ان مہاجرین کے نام سے آباد ہوئے۔ پھر ان کے دم سے علم و فن کے وہ چشمے اُبلے جنھوں نے روحانی طور پر بھی دہلی کو عروس البلاد اور قبۃ الاسلام بنا دیا۔ مسلمان مؤرخین اور مصنفین نے دہلی کے جو حالات قلم بند کیے ہیں انھیں پڑھ کر معاً دل میں یہ حیرت پیدا ہوتی ہے کہ اتنے قلیل عرصے میں اس شہر نے علم و فن میں یہ ترقی کیوں کر حاصل کر لی! لیکن برنی کے وہ صفحات پڑھ کر، جہاں اس نے ان مہاجرین کا ذکر کیا ہے، یہ حیرت دور ہو جاتی ہے۔ یہی تو وہ روشن ستارے تھے جن کی ضوپاشیوں سے اول اول یہ برِ عظیم منوّر ہوا۔ اس سے پہلے لاہور کو یہ شرف حاصل ہو چکا تھا کہ اسلامی علوم کی تاریخ میں اس کا نام سربلند ہو۔ اس کا سبب غزنویوں کا ترکِ وطن کر کے اس شہر کو اپنا دارالسلطنت بنانا تھا۔ سلطان محمود کی قائم کردہ روایات چونکہ انحطاط کے دور میں بھی قائم رہیں لہٰذا لاہور بھی مشہور اسلامی شہروں کی فہرست میں داخل ہوا۔ بعد میں اور صوبائی حکم رانوں کے دارالسلطنت بھی علم و فضل کی خدمت کے لیے مشہور ہوئے۔ علومِ منقول تو بین الاسلامی تھے ہی، اس لیے کہ قرآن و حدیث و فقہ کا تعلق کسی ایک ملک سے نہیں ہے، اور

معقولات کا بھی یہی حال تھا ، اس لیے کہ وہ مسلمانوں کی روایات
کی حامل تھیں ، لیکن شاعری نے بھی اپنا وسط ایشیائی اور ایرانی
مذاق نہ بدلا ۔ اس کا سب سے بڑا سبب یہی تھا کہ اس کی بنیاد
باہر سے آنے والوں کے ہاتھوں رکھی گئی تھی ۔ چونکہ آنے والوں
کا یہ سلسلہ برابر جاری رہا ، کبھی اس کی روایات میں فرق نہ آیا
اور خیالات و اندازِ بیان میں وہ برابر مستولی رہی ، یہاں تک کہ
جب شعرا نے فارسی چھوڑ کر اُردو اختیار کی تو اُنھوں نے صرف
زبان ہی کے بدلنے پر اکتفا کیا اور خیالات و استعارات و تشبیہات ،
یہاں تک کہ عروض و اصناف ، کو بھی بغیر ادنیٰ تبدیلی کے قائم
رکھا ۔ مراد یہ ہے کہ علوم و شاعری کے ذریعے جن نفسیات کی
تعمیر ہوئی ، وہ اسلامی تھی مقامی نہ تھی ۔ یہی سبب تو ہے کہ
ہم اب تک شمشاد و صنوبر اور گل و بلبل کا ذکر کر رہے ہیں ، لیکن
راوی اور چناب ، گنگا اور جمنا کے کنارے پیدا ہونے والے درخت
ہماری توجہ کا مرکز نہیں بنے ۔ لالہ زار ہمیں یاد رہے لیکن گیہوں
اور دھان کے لہلہاتے کھیت ہمارے شاعرانہ جذبات کو اُبھارنے میں
کامیاب نہیں ہوئے ۔ میدانوں میں رہنے کے باوجود کوہ و دمن کا
تصور ہمارے دلوں سے مردہ نہیں ہوا ۔ ایسے علاقوں میں آباد رہے
جہاں موسم بہار کا وجود عدم سے کچھ زیادہ ممتاز نہیں ہے ۔ برسات
کی طرف شاید ہم اپنے ذوقِ مے خواری کے سبب ایک اچٹتی ہوئی
نظر ڈال لیں ، لیکن ہمارے قلب کی حرکت بہمن و دے کا عمل
اُٹھنے کے بعد ہی تیز ہوتی ہے ، حالانکہ ان کی چیرہ دستیاں ہمارے
ماحول میں قابلِ التفات بھی نہیں ہوتیں ۔ کوئل کی کُو کُو اور
پپیہے کی پی کبھی شاید ہی ہمارے کانوں تک پہنچ جائے ، لیکن حقیقت
میں جب ہمارے خیالی کوہ و دمن ہمارے تصورات کے چراغِ لالہ سے

روشن ہوتے ہیں تو ہمارے خوابوں کا مرغِ چمن ہمیں نالوں پر آکسا دیتا ہے اور ہم بے قرار ہو جاتے ہیں ۔ یہ سب کیوں ہوتا ہے ؟ اس لیے نہیں کہ ہم اپنے ماحول سے بے خبر ہیں ـــــ اس ماحول کا تو ہمارے حواس پر آغوشِ مادر سے آغوشِ لحد تک برابر نقش بیٹھتا رہتا ہے ـــــ بلکہ اس باعث کہ گو صدیوں تک ہمارے جسم اس خطے میں رہے ہیں جسے برِعظیم ہند و پاکستان کہا جاتا ہے لیکن ہمارے دماغ اور ہماری روحیں اس دنیا کی مکین رہی ہیں جہاں سے آ کر پہلے مسلمان آباد ہوتے رہے اور جو اپنے خیالات و تصورات میں ہندی النسل مسلمانوں کو بھی شریک کرتے رہے ۔ اس کا ایک اور نفسیاتی سبب بھی تھا جس کی طرف کسی قدر تفصیل کے ساتھ اشارہ ضروری ہے ۔

آپ ابتدائے اسلام کی قلیل التعداد ساحلی مسلمان آبادیوں کو لیں یا فتوحاتِ اسلام کے اس دور کو لیں جب قلیل‌التعداد مسلمان انسانوں کے ایک انبوہ غفیر پر حکمران تھے ، یا پھر مسلمانوں کے انحطاط کے زمانے کو لیں جب اس برعظیم کے اکثر حصے میں وہ ایک اقلّیت کی حیثیت رکھتے تھے ۔ اپنے وجود کو قائم رکھنے کے لیے ضروری تھا کہ وہ اپنے دماغ میں چوکنّے رہیں ۔ ان کے لیے اکثریت کی طرف سے حملے یا بغاوت کا امکان محض تخیّل نہ تھا بلکہ انھیں اس سے اکثر دوچار ہونا پڑتا تھا ۔ اس عظیم خطۂ ارض پر حکومت کرنے کے لیے یہ تھوڑی سی تعداد قلعہ بند قصبوں میں پھیلی ہوئی تھی اور ان قصبوں کے مسلمانوں پر نہ صرف اپنے دفاع کا فرض عائد ہوتا تھا بلکہ وقتِ ضرورت دوسرے قصبوں اور آبادیوں کی امداد ، بغاوت فرو کرنا اور وسائلِ آمد و رفت کو کھلا رکھنا بھی ان کے فرائض میں داخل تھا ۔ دوسری جگہ سے امداد آتے آتے دیر

لگتی تھی ۔ چنانچہ اصلی قوتِ دفاع ان ہی کو پیدا کرنی پڑتی تھی اور تسلط قائم ہونے سے پہلے تو اکثر ان آبادیوں کی جان پر بن جاتی تھی ۔ اس وقت دفاع میں صرف مسلم و غیر مسلم کی تفریق ہوتی تھی اور خطرے کے وقت کوئی داخلی امتیاز قابلِ اعتنا نہ ہوتا تھا ۔ اس طرح ماحول اور غیر مسلموں کی طرف سے خطرے کا احساس ان کی سرشت میں داخل ہوگیا اور ان کی نفسیات کا بہت بڑا جزو بن گیا ۔

قصبوں سے ہٹ کر خطرے کا احساس ملّی سطح پر بھی تھا ۔ ہر اقلّیت جب ایک بہت بڑی اکثریت پر حکمران ہوتی ہے تو اسے ہمیشہ یہ اندیشہ رہتا ہے کہ بغاوت کے ذریعے سے اس کا تختہ الٹا جا سکتا ہے ، خصوصاً جب محکوم قوم ثقافت ، علم ، آدابِ حرب اور شجاعت سے خالی نہ ہو ۔ اکبر کی ہندو نوازی اور عالم گیر کی اصولِ اسلام کی پابندی کا سیاسی سبب ایک ہی تھا کہ محکوم قوم اتنی بڑی اکثریت تھی ۔ اکبر ان محکوموں کو بھی حکومت میں دخیل اور طاقت میں شریک کرنا چاہتا تھا ، جبکہ عالم گیر کی یہ خواہش تھی کہ مسلمانوں کا جذبۂ اسلام کمزور نہ پڑنے پائے تاکہ ان کی دفاعی قوت زائل نہ ہو جائے ۔ یہ فکر خود قومی نفسیات پر اثر انداز ہوتی ہے اور حکمران قوم میں یگانگت پیدا کرتی ہے ، خواہ یہ فکر شعوری ہو یا تحت الشعور میں ۔ اور جب یہ فکر دماغوں سے جاتی رہتی ہے تو قومی یگانگت ختم ہو جاتی ہے ۔ چنانچہ جب تک خطرے کا احساس شدید رہا تو مسلمانوں میں واقعی خلفشار پیدا نہیں ہوا ۔ جب تسلط پوری طرح قائم ہو گیا اور بظاہر ایسا ہوا کہ خطرہ نہیں ہے تو مسلمانوں کی قوت منتشر ہو گئی اور سلطنت میں ضعف پیدا ہو گیا ۔ لیکن خواہ یہ اتحاد موجود ہوتا یا خلفشار کو اپنی جگہ دیتا ، دونوں حالات میں نظری طور پر اس اتحاد کی ضرورت ذہنوں میں مرتسم رہتی ۔

اس اتحاد کی ضرورت کے پس پردہ وہی خیال تھا کہ اقلیت کے وقار کو قائم رکھنے کے لیے حکومت کی ضرورت ہے اور حکومت کے لیے خطروں سے عہدہ برا ہونے کی، جو اتحاد اور مستعدی کے بغیر ناممکن تھا۔

یہ تو ایک سیاسی خطرہ تھا۔ اگرچہ اسلام مسلمانوں کے لیے غلامی کی زندگی کو پسند نہیں کرتا، حتیٰ کہ وہ اس بات کا تصور بھی نہیں کرتا کہ مسلمان غلام رہ کر زندہ بھی رہ سکتے ہیں، تاہم قومیں اور اقلیتیں محکومی کی حالت میں بھی بسا اوقات زندہ رہ جاتی ہیں، اگرچہ ان کے ذہن اور کردار پر اس کا اثر سمِ قاتل سے کم نہیں ہوتا۔ وہ اپنے مادی وجود اور نفسیات کے بعض اجزا کو محفوظ کر لیتی ہیں۔ اس برعظیم میں مسلمانوں کو ایک اور خطرے کا مقابلہ بھی تھا جو نہ صرف محکومیت کی حالت میں ان کے وجود کو ختم کر سکتا تھا بلکہ حاکمیت کے دور میں بھی اس کی طرف سے دفاع لازمی تھا۔ وہ خطرہ تھا اس علاقے کے فلسفے، نظریۂ حیات، طریقۂ زندگی، معتقدات و افکار اور رسم و رواج کے تدریجی نفوذ کا جو بالآخر مسلمانوں کو یہاں کی آبادی کے بحرِ ذخّار میں غرق کر دیتا اور وہ اپنی انفرادیت، اپنی ثقافت، اپنا ایمان، اپنا دین اور اپنی روایات کو بالکل کھو بیٹھتے۔ یہ خطرہ ہندوؤں کے ساتھ رہنے میں اور بھی شدید تھا، اس لیے کہ ہندویت میں دوسری اقوام کو جذب کرنے کی بڑی قوت ہے اور تاریخ کی پوری پہنائی میں یہ قوت کارگر رہی ہے۔ اسلام کو بھی جذب کرنے کی ہندویت نے بڑی کوشش کی۔ اگر مسلمانوں کی نفسیاتی کیفیت کچھ اَور ہوتی تو وہ کبھی کے جذب ہو چکے ہوتے اور شاید تاریخ کے اوراق میں ہی ان کا ذکر ملتا۔ ممکن ہے ایسا بھی نہ ہوتا، اس لیے کہ ہندوؤں کو تاریخ سے کبھی دلچسپی نہیں رہی ہے۔

ہندویت کا طریقۂ کار یہ ہے کہ وہ پہلے تو معتقدات کو چھوڑ کر سماجی اثرات کام میں لاتی ہے ۔ انسان کچھ بھی عقیدہ رکھے ، لیکن اگر وہ ہندو معاشری نظام کو قبول کر لے تو آہستہ آہستہ اس میں پیوست ہو جاتا ہے ۔ چونکہ ہندویت کے بنیادی عقائد یعنی کرم ، تناسخ وغیرہ ماحول میں رچے ہوئے ہیں ، لہذا معتقدات بھی رفتہ رفتہ بدل جاتے ہیں ۔ چنانچہ مسلمانوں سے پہلے کتنے ہی گروہ اس برعظیم میں داخل ہوئے اور یہاں کی آبادی کا ایسا جزو بن گئے کہ ان کا پتہ بھی نہیں چلتا ۔ مسلمانوں کی سخت جانی کا ثبوت اس سے ملتا ہے کہ صدیوں تک مسلمانوں پر یہ وار کارگر نہ ہوا ۔ اس کا سبب ان کا ایمان ، ان کی شریعت اور اپنے طریق ِ زندگی پر ان کا فخر تھا ۔ اس کے مقابلے میں انھوں نے جب تبلیغی حربے استعمال کیے تو ہندویت کو بھی اپنے دفاع کی سوجھی ۔ اگرچہ یہ تمام جنگ بسا اوقات غیرشعوری سطح پر دونوں قوموں کی نفسیات کے تحت ہوئی ، لیکن اس سے اس جنگ کی شدت پر کوئی اثر نہیں پڑا ۔ اسلام نے شرک کے مقابلے میں توحید ، بت پرستی کے مقابلے میں افراد و اصنام کے مظہر ایزدی ہونے کا عدم احتمال ، معاشرے کے ذات پات اور اعلیٰ و ادنیٰ میں تقسیم ہونے کی بجائے مساوات و اتحاد اور ایک ایسے فلسفے کے مقابلے میں جو تخیّلات کی افراط سے کسی نظام کی پابندیاں بھول چکا تھا ، اسلامی شریعت کی منطق و تنظیم کو پیش کیا ۔ ابتداءً ایسا معلوم ہوا کہ اس حربے کا ہندویت کے پاس کوئی دفاع نہیں ہے ، لیکن بہت جلد ہندویت نے اپنا دفاع پیدا کرلیا ۔ اس نے یہ نظریہ پیش کیا کہ ادیان کا اختلاف بے معنی ہے ، تمام راستے خدا کی طرف لے جاتے ہیں ، ذاتی تزکیۂ نفس اور خدا کی محبت اصل ِ دین ہے اور یہ ہر دین میں رہ کر حاصل ہو سکتے ہیں ، ہندو اور مسلمان کی تفریق غیر اہم

ہے ، اور اگر اہمیت کسی چیز کو ہے تو وہ عشقِ الٰہی کو ہے - چونکہ بت پرستی ، شرک اور عدمِ مساوات کے اعتراض پھر بھی کھٹکتے رہے ، اس لیے بہت سے ہندو بزرگوں نے ان سے بھی انکار کیا اور کہا کہ توحید برحق ہے اور ذات پات کی تفریق غلط ہے ، مگر اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے اسلام میں جذب ہونا پسند نہ کیا بلکہ ان خیالات کی ترویج سے خود مسلمانوں میں ایسے افراد اور فرقے پیدا ہوگئے جو مسلمانوں کے جداگانہ وجود اور اسلام اور ہندویت میں تفریق کے قائل نہ رہے - اس گروہ میں اپنی سیاسی اہمیت کے سبب اکبر اور دارا شکوہ زیادہ مشہور ہیں ، مگر اس قسم کے دوسرے افراد کی بھی کمی نہ تھی -

اس مہلک فلسفے کے منطقی لواحق پر غور کیا جائے تو ظاہر ہو جاتا ہے کہ اگر تمام ادیان برابر ہیں اور انسان کو ایک ہی منزل کی طرف لے جاتے ہیں تو اسلام کا امتیاز ختم ہو جاتا ہے اور ہدایت و ضلالت کے تصورات ہی بدل جاتے ہیں - اور اگر اسلام اور دیگر ادیان میں کوئی فرق نہ ہو تو امتِ مسلمہ کا وجود کلمۃ الحق کے لیے ضروری نہیں رہتا - اور اگر امتِ مسلمہ کے وجود کی ضرورت نہ ہو تو پھر اس برِعظیم کے سوادِ اعظم میں اس کا جذب ہو جانا مسلمانوں کے لیے ناقابلِ قبول نہیں ہو سکتا - الغرض مسلمانوں کا بھی وہی حشر ہوتا جو اور آنے والوں کا ہوا ہے - یہ فلسفہ نہیں تھا بلکہ ایک ایسا زہر تھا جو پہلے تو حواس کو معطل کر دے اور پھر سلسلۂ حیات کو ہی ختم کردے - چونکہ اس فلسفے کو ویدانت اور تصوف کی سطحی یکسانیت کے سبب صوفیہ کی اصطلاح میں بیان کیا جاتا تھا اس لیے مسلمان اور بھی آسانی کے ساتھ اس کا ہدف بن سکتے تھے - چنانچہ اسی کا علاج کرنے کے لیے حضرت مجدد الف ثانی نے

وحدت الوجود و وحدت الشہود کے نکات سمجھائے اور احیائے شریعت کی تحریک چلائی ۔

ہندویت میں جذب ہو جانے اور اپنا وجود کھو بیٹھنے کا خطرہ ، خواہ سیاسی بے چارگی کی وجہ سے پیدا ہوتا یا عقائد میں باطل تصورات کے نفوذ سے ، یکساں تشویش کا باعث تھا ۔ اور چونکہ ملت اپنے وجود کو عزیز رکھتی تھی لہٰذا شعوری یا غیرشعوری طور پر اس کی حفاظت کو بھی ضروری سمجھتی تھی ۔ یہاں اس استعجاب کا اظہار اگرچہ موضوع سے ہٹا ہوا ہے ، تاہم کلیتہً بے محل نہیں ہے کہ جب مغرب سے ایسے ہی فساد کی یورش ہے تو ہماری تمام دفاعی قوتیں کیوں خوابیدہ ہیں ۔ ہماری غیرشعوری مدافعت بھی بروئے کار نہیں آتی اور احساسِ کمتری نے ہم پر ایسا غلبہ پایا ہے کہ مغرب کے ساتھ انضمام کو ہم ترقی اور زندگی سے تعبیر کرتے ہیں ۔ بہرحال یہ لاپرواہی ہم میں اس زمانے میں ، جس کا میں ذکر کر رہا ہوں ، نہیں پائی جاتی تھی ۔ اور خواہ حالات کیسے ہی ناسازگار رہے ہوں ، ہماری قوتِ دفاع مفلوج نہیں ہوئی تھی ۔

چونکہ ہمیں اپنا وجود برقرار رکھنا تھا لہٰذا قلتِ تعداد سے جو احساسِ ضعف پیدا ہوتا تھا ، اسے دور کرنے کےلیے روحانی و نفسیاتی طاقت کے سوتے تلاش کرنے ناگزیر تھے ۔ ہماری سب سے بڑی قوت تو ہمارے ایمان میں مرکوز تھی ، اس لیے کہ اسی کی بدولت ہمیں یہ یقین میسر تھا کہ ہمارا وجود لازوال ہے ۔ ہمارے نزدیک جس قوم کے سینوں میں توحید کی امانت محفوظ تھی اس کا نام و نشان مٹانا آسان نہ تھا ، اور چونکہ ہم حق کے امین تھے اس لیے ہماری قوم اور ان اقوام میں ، جن کے سپرد یہ امانت نہ تھی ، ہمارے نزدیک زمین آسمان کا فرق تھا ۔ مگر اس یقینِ محکم کے ساتھ ہم نے اور بھی

وسائل اختیار کیے ، خواہ یہ اس سبب سے حاصل کیے ہوں کہ ہماری ثقافت کی جڑیں اس برِعظیم سے باہر اسلامی دنیا میں پیوست تھیں ، یا اس وجہ سے کہ اس سے قلّتِ تعداد کا نفسیاتی اندیشہ کچھ کمزور پڑ جاتا تھا ، یا پھر اس باعث کہ ہماری آنکھوں کے سامنے ہماری بڑھتی ہوئی طاقت کے قیام میں باہر سے آنے والے مسلمانوں کا بھی حصہ تھا ، اور جب تک اولوالعزمی قائم رہی ہم نے ان کی ضرورت محسوس کی اور جب انحطاط نے اس اولوالعزمی کو کمزور کر دیا تو ہم ایرانی و تورانی ، شیعہ و سنی اور ملکی و غیرملکی کے جھگڑوں میں پڑگئے جس کی ہمیں قرار واقعی سزا بھی بھگتنی پڑی ۔ لیکن اولوالعزمی کے زمانے میں جب ہماری دفاعی قوتیں بروئے کار تھیں ، ہماری طاقت کے سرچشموں میں عالمِ اسلام کی طاقت اور امتِ مسلمہ کے وطن کی وسعت بھی تھی ۔ روحانی طور پر ہم ایک بہت بڑی دنیا کا حصہ تھے ۔ وہ بڑی دنیا ہماری پشت پر تھی ۔ جب کبھی ہم کمزور پڑے تو اس دنیا نے پھر کوشش کر کے ہمیں سربلند بنایا اور پہلے سے زیادہ طاقت بہم پہنچائی ۔ عربوں کی حکومت جب سندھ میں ختم ہوئی تو ترک پنجاب پر قابض ہوگئے ۔ جب غزنوی کمزور پڑے تو غوریوں کی سرکردگی میں ایک نئی اور کہیں زیادہ وسیع سلطنت کی بنیاد پڑی ۔ جب اس میں اضمحلال پیدا ہوا تو افغانوں نے اپنے پہاڑوں سے نکل کر زمام سلطنت اپنے ہاتھ میں لے لی اور جب وہ بھی آپس کے اختلافات سے ہماری قیادت کے قابل نہ رہے تو سلطنت مغلیہ نہایت طمطراق کے ساتھ قائم ہوگئی ۔ جب اس طرح اسلام اور مسلمانوں کے تفوق کو قائم رکھنے کے لیے باہر سے کمک پہنچتی رہی تو پھر یہ خیال کیا غلط تھا کہ ہم دراصل ایک بڑی امت کا ہراول ہیں جو برِعظیم ہند و پاکستان کو اپنی گرفت سے نہ نکلنے دے گی ، اور

چونکہ ہم اس کے سپاہی ہیں وہ ہمیں مغلوب نہ ہونے دے گی۔ یہی سبب تو ہے کہ جب ہم مجبور ہوئے تو ہمارے مفکّر حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی نے احمد شاہ ابدالی کو یہ دعوت دی کہ ہندوستان کے مظلوم مسلمانوں کی حمایت کا فرض انجام دے۔ جب سنہ ۱۸۵۷ع میں ہم نے آخری مغل تاج دار کو انگریزوں کے مقابلے میں کھڑا کیا تو ''ایک شاہِ مغرب'' کے نمودار ہونے کی پیش گوئی سے ہماری ہمت بندھی۔

اگر یہ بات تھی کہ ہم دنیائے اسلام کی افواجِ قاہرہ کے ہراول تھے تو پھر ہمارا اصلی وطن کہاں تھا؟ دنیائے اسلام کے قلب میں یا سامنے کے مورچوں پر؟ سپاہی مورچوں پر لڑتا ہے، لیکن روحانی و نفسیاتی طور پر وہ رہتا قلبِ وطن میں ہے، اسی لیے تو ہم فرغنہ کے ٹھنڈے چشموں، ایران و افغانستان کے پہاڑوں کی ٹھنڈی فضاؤں اور ان پر اُگنے والے شمشاد و صنوبر اور لالہ و گل کے راگ گاتے رہے۔ اس کا سبب یہ خیال ہی تھا کہ ہمارا وطن دنیائے اسلام ہے اور اس دیار میں ہم مسافر ہیں۔ یہ بات ہمارے تحت الشعور میں ہی نہ تھی، شعور میں بھی تھی۔ حضرت شاہ ولی اللہ ایک مقام پر رسم و رواج اور لباس کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ ہم تو اس دیار میں مسافر ہیں۔ اور حالی کو جب ہماری حالتِ زار پر رونا آتا ہے تو بارگاہِ رسولؐ میں عرض کرتے ہیں کہ ان کا دین ''پردیس میں'' ''غریب الغربا ہے۔''

اس احساس نے ہمارے اتحادِ اسلام کے جذبے کو ہمیشہ قوت بخشی اور اس دنیا میں ہمیں اتحادِ اسلام کا سب سے بڑا علم بردار بنایا۔ اسی سے چین و عرب و ہندوستان کے درمیان ہم نے تفریق نہ کی اور ساری دنیا کو ہم نے اپنا وطن سمجھا۔ غلامی کے زمانے میں

یہ خیال ہمیں خاص طور پر ستاتا رہا کہ ہسپانیہ میں مسلمانوں کا جو حشر ہوا ، وہی اس برِعظیم میں بھی نہ ہو ۔ اس کے علاوہ خود غلامی کی ذلّت بھی ہمارے لیے تکلیف دہ تھی اور اگر کچھ سکون میسر آتا تھا تو اس تصور سے کہ دنیا کے بہت سے حصے ایسے تھے جہاں اسلام آزاد تھا اور مسلمان محکوم نہ تھے ۔ لیکن جب روس نے وسط ایشیا پر قبضہ کر لیا ، شمالی افریقہ کو برطانیہ ، فرانس اور اطالیہ نے بانٹ لیا اور افغانستان ، ایران و ترکی میں یورپ کا اقتدار بڑھتا گیا تو ہمیں روحانی اذیت پہنچی ، اس لیے کہ ہمیں نفسیاتی طور پر ان کا سہارا تھا اور اب یہ بھی بظاہر ہماری طرح غلامی کے شکنجے میں آ رہے تھے ۔ ہمارا یہ اطمینان بھی رائیگاں گیا کہ ہماری ملت کا اصل حصہ تو آزاد ہے ۔ اگر ہمیں ذلّت نصیب ہوئی ہے تو خیر ، اسلامی دنیا کا بڑا حصہ خودداری کے ساتھ زندگی بسر کرتا ہے ۔ اسی احساس نے وہ طوفان اٹھایا جو تحریکِ خلافت کے نام سے تاریخ میں مذکور ہے ۔

آپ ان تمام نفسیاتی کیفیات کا جائزہ لیجیے اور ان کا اقبال کے فلسفے سے مقابلہ کیجیے ۔ آپ کو اقبال کے تمام اساسی تصورات ان نفسیات میں ملیں گے ۔ فلسفۂ اقبال کے اہم نفسیاتی منابع یہی ہیں ۔ جو کچھ قوم کے دل میں تھا وہ اقبال کی زبان پر تھا ۔ جب ہی تو یہ ہوا کہ اقبال کی تقریر کی لذت ہمارے دلوں میں سرایت کر گئی اور ہمیں ایسا محسوس ہوا کہ ان کا ہر لفظ ہمارے دل میں جاگزیں ہے ، اس لیے کہ فی الواقعہ وہ جاگزیں تھا ۔ دنیا میں بہت سے مفکر اور شاعر قومی مفکر اور قومی شاعر کہلاتے ہیں ۔ انھوں نے تاریخ کے ہر موڑ پر قوم کی رہنمائی کی ہے اور قوم نے انھیں اپنا ترجمان یا رہبر تسلیم کیا ہے ۔ لیکن اقبال کا درجہ ان میں سے کسی کو حاصل

نہیں ہوا ، اس لیے کہ اقبال قومی جذبات و محسوسات کے سچے ترجمان
ہیں ۔ اقبال کے سینے میں ان کا نہیں قوم کا دل دھڑکتا ہے ۔ ان کے
دماغ میں ان کے نہیں ، قوم کے خیالات ہیں ۔ ان کے افکار میں قوم
کی ایک ہزار سال سے زیادہ کی تاریخ مضمر ہے ۔ گویا قوم کی تمام
امنگیں جمع ہوکر اقبال کے قالب میں ڈھل گئی ہیں ۔ پاکستان کے لیے
اقبال کی یہی اہمیت نہیں ہے کہ انھوں نے ایک مسلم سیاسی جماعت
کے پلیٹ فارم سے سب سے پہلے مسلمانوں کے جداگانہ وطن کا تصوّر
پیش کیا بلکہ اس سے زیادہ اہم یہ امر ہے کہ پاکستان جن قوتوں ،
نفسیات اور تقاضوں کے سبب سے وجود میں آیا ہے وہ اقبال کے
تصورات میں مرکزی حیثیت رکھتے ہیں ۔

• • •

ڈاکٹر محمد رضی الدین صدیقی

٦

زبورِ عجم پر ایک نظر

آج سے کوئی بارہ سال قبل سندھ یونیورسٹی میں یومِ اقبال کے موقع پر میں نے علامہ اقبال کے فارسی کلام خصوصاً ''زبورِ عجم'' کے متعلق ایک تقریر کی تھی۔ گزشتہ سال جب میرے دیرینہ رفیق اور عزیز دوست پروفیسر حمید احمد خاں مرحوم نے علامہ اقبال کے صد سالہ یومِ پیدائش کے سلسلے میں میرے مضامین ''اقبال کا تصورِ زمان و مکان'' وغیرہ مجلس ترقی ادب، لاہور کی طرف سے شائع کرنے کا تصفیہ کیا تو فرمائش کی کہ ''زبورِ عجم'' والا مضمون بھی تحریر کر دوں تاکہ اس کو بھی اس مجموعے میں شامل کیا جا سکے۔ لیکن میں اُس وقت امریکہ میں تھا اور دوسری مصروفیتوں کے باعث اپنی مجبوریوں کا اظہار کر کے ان سے معذرت چاہی تھی۔ لیکن اب جب کہ وہ ہم سے رخصت ہو چکے ہیں اور اسی مجلس ترقی ادب کی جانب سے ان کی یاد میں علمی مقالات کا ایک مجموعہ جناب محترم احمد ندیم قاسمی صاحب شائع کر رہے ہیں تو مناسب معلوم ہوا کہ اس ضمن میں مرحوم کی آخری وصیت کی تعمیل بھی کر دی

جائے - چنانچہ یہ مضمون "نذرِ حمید احمد خاں" کے لیے پیش کیا جا رہا ہے -

علامہ اقبال کے کلام کا بڑا حصہ فارسی زبان میں ہے اور میری دانست میں اس کی طرف ابھی تک کماحقہ توجہ نہیں کی گئی ہے - افسوس ہے کہ فارسی زبان سے ہم لوگ کچھ زیادہ آشنا نہیں رہے بلکہ جوں جوں وقت گزرتا جاتا ہے ، اس سے ناواقفیت میں اضافہ ہی ہوتا جا رہا ہے - لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ زبان ہماری تہذیب کا جزو لاینفک ہے اور اس میں ہماری قوم کے علمی اور تمدنی کارناموں کا ایک بیش بہا خزانہ موجود ہے - اس کے علاوہ خود اردو زبان بھی بڑی حد تک فارسی کی رہینِ منّت ہے - جیسا کہ حضرتِ اکبر نے کہا ہے :

سچ کہتے ہیں حضرت کرامت اکبر
رخصت ہوئی فارسی تو اُردو بھی گئی

اقبال نے اظہارِ خیال کے لیے فارسی زبان کیوں اختیار کی ؟ اس کی ایک وجہ تو خود انھوں نے صریحی طور پر بیان کی ہے اور چند وجوہات کا پتا ان کے کلام کی داخلی شہادت سے ملتا ہے -

پہلی صریحی وجہ تو یہ ہے کہ جس قسم کی شاعری وہ کرنا چاہتے تھے اس کے لیے فارسی زبان ہر طرح موزوں تھی اور صدیوں کے استعمال سے پوری طرح منجھ گئی تھی - اقبال کے عظیم پیش رو غالب کا بھی یہی خیال تھا اور اقبال نے بھی جب فارسی زبان اختیار کی تو یہی عذرداری پیش کی :

گرچہ اردو در عذوبت شکّر است
طرزِ گفتارِ دری شیریں تر است

فکرِ من از جلوہ اش مسحور گشت
خامہ من شاخِ نخلِ طور گشت
پارسی از رفعتِ اندیشہ ام
در خورد با فطرتِ اندیشہ ام

یعنی اگرچہ اُردو زبان شکّر کی مانند میٹھی ہے لیکن فارسی زبان اس سے زیادہ شیریں ہے۔ میرا تخیّل فارسی زبان کے جلوے سے مسحور ہوگیا ہے اور اس کی تجلّی سے میرا قلم کوہِ طور کے درخت کی طرح روشن ہوگیا ہے۔ یہ زبان میرے افکار کی بلندی اور خیالات کی فطرت اور نوعیت کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے۔

دوسری وجہ جو اقبال کے کلام سے اخذ کی جا سکتی ہے، وہ یہ ہے کہ اگرچہ وقت صاف صاف اور وضاحت کے ساتھ ان باتوں کو، جو اقبال کہنا چاہتے تھے، بیان کرنے کا تھا لیکن چونکہ ان کے مخاطب ابھی اس کے لیے پوری طرح تیار نہیں تھے اس لیے اشارے کنائے میں یہ اسرار و رموز ایک دوسری زبان کے پردے میں پیش کرنے پڑے تاکہ جب قوم پختہ ہو جائے تو وہ ان اشاروں کو سمجھ کر اور ان پر عمل پیرا ہو کر اپنی قسمت کی تعمیر کرے۔ چنانچہ کہتے ہیں:

"وقت برہنہ گفتن است، من بہ کنایہ گفتہ ام
خود تو بگو کجا برم، ہم نفسانِ خام را"

چنانچہ جو چند لوگ ان اشاروں کو سمجھنے کے قابل تھے، وہ ان سے اس قدر متاثر ہو رہے تھے کہ ان کی حالت کی ترجمانی خود اقبال نے اس طرح کی ہے:

بگو اقبال را اے باغباں رخت از چمن بندد
کہ ایں جادو نوا ما را ز خود بیگانہ می سازد

یعنی ''اے باغباں ! اقبال سے کہہ دے کہ وہ چمن سے باہر نکل جائے کیونکہ اس کی آواز میں ایسا جادو ہے جو ہمیں خود اپنے آپ سے بیگانہ کر رہا ہے ۔''

فارسی زبان کو اظہارِ خیال کا ذریعہ بنانے کی تیسری وجہ یہ تھی کہ دل و دماغ کی گہرائیوں میں نفوذ کرنے والے جو خیالات جس الہامی انداز میں اقبال پیش کر رہے تھے اور جو قرآن کی زبان میں شعر کو حکمت اور بیان کو ساحری کا درجہ عطا کر رہے تھے ، ان کو اگر اس زمانے کے غیر ملکی حکمران سمجھ جاتے تو اس وقت کے سیاسی حالات اور انقلابی کش مکش کے پیشِ نظر اقبال کو غالباً زیادہ دیر تک اپنے پیام کی اشاعت کا موقع نہ ملتا ۔ ہو سکتا ہے کہ اسی لیے انھوں نے دیدہ و دانستہ طور پر ایسی زبان اختیار کی کہ اغیار تو کجا ، بہت سے اپنوں کو بھی اچھی طرح سمجھ میں نہیں آ سکا کہ وہ کس طرح پوری قوم کے اندر ایک ذہنی اور عملی انقلاب کی تشکیل کر رہے ہیں ۔ چنانچہ خود ان کو اعتراف ہے کہ :

پردہ اُٹھا دوں اگر چہرۂ افکار سے
لا نہ سکے گا فرنگ میری نواؤں کی تاب

غرض انھی وجوہات کی بنا پر اقبال نے فارسی زبان اختیار کی اور اس میں ایسے لافانی اور بیش بہا جواہر پارے چھوڑے جو دنیا کی کسی زبان کے لیے بھی مایۂ ناز ہو سکتے ہیں ۔ یہ فارسی کلام مثنوی ''اسرارِ خودی'' سے لے کر ان کی وفات کے بعد شائع ہونے والی کتاب ''ارمغانِ حجاز'' تک تقریباً ایک چوتھائی صدی کے عرصے میں جمع ہوتا رہا ہے ۔ اگرچہ ''اسرارِ خودی'' ، پیامِ مشرق'' اور ''جاوید نامہ'' کو مختلف وجوہات کی بنا پر ملک میں اور بیرونِ ملک زیادہ شہرت حاصل ہوئی لیکن میرا خیال ہے کہ لوگوں نے

"زبورِ عجم" کی طرف کافی توجہ نہیں کی ، حالانکہ خیالات ، زبان اور پیرایۂ اظہار ہر نقطۂ نظر سے یہ مجموعہ اقبال کا بہترین شاہکار سمجھا جا سکتا ہے ۔ غالباً اقبال کا بھی کچھ یہی اندازہ تھا کیونکہ انھوں نے اپنے سارے کلام میں صرف ایک ہی موقع پر اپنی کسی کتاب کا ذکر کیا ہے اور وہ اسی کتاب سے متعلق ہے :

اگر ہو ذوق تو خلوت میں پڑھ 'زبورِ عجم'
فغانِ نیم شبی بے نوائے راز نہیں

اس مختصر مضمون میں اس گنجینۂ معانی میں سے چند شعر اور ایک دو نظمیں پیش کی جاتی ہیں تاکہ قارئین کمالِ فن اور رفعتِ فکر کے اس حسین اور وجد آفریں امتزاج کا کچھ اندازہ لگا سکیں جو اس الہامی کتاب میں پایا جاتا ہے ۔

عام طور پر لوگ شاعر کے کلام کی آخری شکل اور نتیجے کو دیکھتے ہیں اور اس پر اپنی فہم اور بساط کے مطابق تحسین و ستائش یا تنقید و تبصرہ کرتے ہیں ، لیکن بہت کم لوگ ہیں جو یہ سمجھتے یا محسوس کرتے ہوں کہ اس مرحلے تک پہنچنے کے لیے کتنے شبانہ روز خونِ جگر سے آبیاری کرنی پڑتی ہے اور ایک ایک شعر کی تخلیق میں کس قدر کاوش اور جگر سوزی سے کام لینا پڑتا ہے ۔ پھر اس تمام آہ و نالہ اور سوز و گداز میں وہ کشش اور دلآویزی نہیں ہوتی جو ایک شعر میں ہوتی ہے ۔ کس قدر روح پرور شعر ہے :

صد نالۂ شب گیرے ، صد صبحِ بلاخیزے
صد آہِ شرر ریزے ، یک شعرِ دلآویزے

اسی طرح جو لوگ سمجھتے ہیں کہ شاعری محض لفاظی یا

چرب زبانی کا نام ہے ، انھیں اقبال تنبیہ کرتے ہیں کہ :

اگر ایں کار را کارِ نفس دانی ، چہ نادانی
دمِ شمشیر اندر سینہ باید نے نوازی را

شاعر اپنی متضاد قلبی کیفیت کے تحت کبھی تو اس کائنات کے انتہائی اسرار و رموز کا حامل ہوتا ہے اور کبھی خود اپنی ذات سے بھی ناواقفِ محض رہتا ہے ۔ اس کا اظہار اقبال نے ان دو مصرعوں میں کس خوبی سے کیا ہے :

می شود پردۂ چشمم پر کاہے گاہے
دیدہ ام ہر دو جہاں را بہ نگاہے گاہے

یعنی ''کبھی تو ایک ادنٰی سا تنکا میری آنکھ کا پردہ بن جاتا ہے اور کبھی میں دونوں جہان کو ایک ہی نگاہ میں سمیٹ لیتا ہوں ۔''

اسی حالت کو ایک دوسرے شعر میں اس طرح بیان کرتے ہیں کہ اس ظلمت کدۂ ہستی میں شاعر کی مثال جگنو کی طرح غیب و حضور کا ایک تواتر ہے ۔ کبھی تو شاعر کی ذات میں بے انتہا جولانیٔ طبع پائی جاتی ہے اور اس کے قلب کی گہرائیوں پر الہامی اشعار وارد ہوتے رہتے ہیں اور کبھی اس پر کوئی شاعرانہ کیفیت طاری ہی نہیں ہوتی :

کرمِ شب تاب است شاعر در شبستانِ وجود
در پر و بالش فروغے گاہ ہست و گاہ نیست

زبورِ عجم کے پڑھنے والوں سے مخاطب ہو کر جو تین شعر اقبال نے آغازِ کتاب میں رقم کیے ہیں ان میں سے ایک شعر تو آپ نے ابھی اوپر پڑھا ہے ۔ باقی دو شعر بھی سن لیجیے :

وادیٔ عشق بسے دور و دراز است ولے
طے شود جادۂ صد سالہ بہ آہے گاہے

در طلب کوش و مده دامنِ امید ز دست
دولتے ہست کہ یابی سرِ راہے گاہے

یعنی اگرچہ عشق کی منزل بہت کٹھن اور بڑے دور دراز فاصلے پر واقع ہے لیکن اگر عاشق کی طلب صادق اور لگن سچی ہے تو صدیوں کی مسافت ایک آہ کھینچنے پر طے ہو جاتی ہے۔ اس لیے سعی و عمل جاری رکھنا چاہیے کیونکہ بسا اوقات دنیا کی بڑی سے بڑی نعمتیں راہِ حق پر گامزن مردِ مومن کے قدموں پر نچھاور ہو جاتی ہیں اور منزلِ مقصود خود بخود سامنے آ جاتی ہے۔

فارسی کا ایک معروف مقولہ ہے کہ ''دہ درویش در گلیمے بخسپند و دو سلطان در ولایتے نہ گنجند۔'' یعنی دس درویش ایک کمبل کے نیچے آرام کر سکتے ہیں لیکن دو بادشاہ ایک پوری مملکت میں بھی نہیں سما سکتے۔ اب غور کیجیے کہ اسی حقیقت کو اقبال کس نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں:

چہ عجب اگر دو سلطاں بہ ولایتے نہ گنجند
عجب ایں کہ می نہ گنجد بہ دو عالمے فقیرے

یعنی یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ دو سلطان ایک اقلیم میں نہیں سما سکتے۔ تعجب کی بات تو یہ ہے کہ کون و مکان دونوں کی وسعت بھی ایک مردِ قلندر کے لیے کافی نہیں!!

اسی بات کو ایک اور موقع پر ذرا کھول کر بیان کیا ہے۔ بارگاہِ ایزدی میں عرض کرتے ہیں کہ جو شخص خود تیرا طلب گار ہے اور تیرے لیے دیوانہ ہے، اس کے سامنے جان و مال بلکہ دونوں جہان کی کیا حقیقت ہے اور وہ ان کو لے کر کیا کرے گا:

آں کس کہ ترا بخواست جاں را چہ کند
فرزند و عیال و خانماں را چہ کند

دیوانہ کنی ہر دو جہـــانش بخشی
دیوانۂ تو ہر دو جہان را چہ کند

ہماری شاعری کا ایک متداول موضوع فرہاد کی کوہ کنی ہے - اقبال ان قدیم روایات سے بخوبی واقف ہیں اور ان کو جابجا استعمال بھی کرتے ہیں ، لیکن اکثر و بیشتر ان سے نئے مفاہیم و مطالب اخذ کرتے ہیں - چنانچہ اسی فرہاد والے واقعے کو لیجیے - کہتے ہیں کہ لوگ فرہاد کی تیشہ زنی اور کوہ کنی کو بہت سراہتے ہیں لیکن یہ کون سی بڑی بات ہے - محبت کی تو وہ طاقت ہے کہ پہاڑ کا کاٹنا تو کیا اس کو اپنے کندھوں پر ہی اٹھائے لیے پھرتی ہے :

تیشہ اگر بہ سنگ ، زد این چہ مقامِ گفتگو است
عشق بدوش می کشد ، این ہمہ کوہسار را

ہماری طالب علمی کے زمانے میں فارسی کی یہ قدیم غزل خانقاہوں اور سماع کی محفلوں میں بہت پسند کی جاتی تھی :

صبح دم چون رخ نمودی ، شد نماز من قضا
سجدہ کے باشد روا چون آفتاب آید برون

اب دیکھیے کہ اسی بحر اور ردیف و قافیہ میں اقبال نے کس خوبی سے الفاظ اور خیالات کی ترکیب کی ہے :

ضربتے باید کہ جانِ خفتہ برخیزد ز خاک
نالہ کے بے زخمہ از تار رباب آید برون
تاکِ خویش از گریہ ہائے نیم شب سیراب دار
کز درونِ او شعاعِ آفتاب آید برون
ذرۂ بے مایہ ای ترسم کہ ناپیدا شوی
پختہ ترکن خویش را تا آفتاب آید برون

گر بروئے تو حریمِ خویش را در بستہ اند
سر بہ سنگِ آستاں زن ، لعلِ ناب آید بروں

اساتذۂ متقدمین کا ذکر چل پڑا ہے تو ایک اور بڑی اچھی غزل کے چند شعر بھی سن لیجیے ۔ نصیر الدین کی ایک مشہور غزل ہے جس کا مقطع یہ ہے :

در سینہ نصیرالدین ، جز عشق نمی گنجد
ایں طرفہ تماشا بیں ، دریا بہ حباب اندر

اب ملاحظہ فرمائیے کہ اسی بحر میں اقبال نے اپنے مخصوص انداز میں کیسے لاجواب شعر کہے ہیں :

ترسم کہ تو می رانی زورق بہ سراب اندر
زادی بہ حجاب اندر ، میری بہ حجاب اندر
چوں سرمۂ رازی را از دیدہ فروشستم
تقدیرِ امم دیدم پنہاں بہ کتاب اندر
بے درد جہاں گیری آں قرب میسّر نیست
گلشن بہ گریباں کش اے بو بہ گلاب اندر
اے زاہدِ ظاہر بیں گیرم کہ خودی فانی است
لیکن تو نمی بینی طوفاں بہ حباب اندر

شاعر کی متضاد قلبی کیفیت کا ذکر آپ اوپر سن چکے ہیں ۔ اقبال پر بھی کبھی کبھی ایسی کیفیت طاری ہوتی ہے کہ وہ کائنات کو صرف اپنی ہی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور ہر طرف انھیں اپنا ہی جلوہ نظر آتا ہے ۔ فلسفۂ تصوریت (Idealism) کی کتنی اچھی تشریح ہے :

ایں جہاں چیست ؟ صنم خانۂ پندارِ من است
جلوۂ او گروِ دیدۂ بیدارِ من است

همہ آفاق کہ گیرم بہ نگاہے او را
حلقۂ ہست کہ از گردشِ پرکارِ من است
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدنِ من
چہ زمان و چہ مکاں شوخیٔ افکارِ من است
ساز تقدیرم و صد نغمۂ پنہاں دارم
ہر کجا زخمۂ اندیشہ رسد ، تارِ من است
اے من از فیض تو پایندہ نشانِ تو کجا ست
ایں دو گیتی اثرِ ماست ، جہانِ تو کجاست

اور کبھی وہ اس جہاں کو اپنے سے خارج ایک علیحدہ شے سمجھتے ہیں :

جہانِ رنگ و بو پیدا ، تو می گوئی کہ راز است ایں
یکے خود را بہ تارش زن کہ تو مضراب و ساز است ایں
مرا ایں خاک دانِ من ، ز فردوس بریں خوش تر
مقامِ ذوق و شوق است ایں ، حریمِ سوز و ساز است ایں

جب جرمنی میں اقبال نے فلسفۂ عجم پر اپنا مقالہ لکھا تھا تو اس ضمن میں اور اس کے بعد بھی انھیں صوفیانہ شاعری کا گہرا مطالعہ کرنا پڑا ۔ اس کا لازمی نتیجہ تھا کہ ان کے کلام پر اس کا اثر پڑتا ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ "زبور عجم" کے اکثر شعر اسی کیفیت سے متاثر ہو کر لکھے گئے ہیں اور اس منزل تک پہنچتے پہنچتے ان کا یہ رنگ نہایت پختہ ہو گیا ہے ۔ مثلاً ابھی اوپر جو شعر فلسفۂ تصوریت کی تشریح میں پیش کیا گیا ہے :

اے من از فیضِ تو پایندہ ، نشانِ تو کجاست
ایں دو گیتی اثرِ ماست ، جہانِ تو کجا ست

اس شعر میں اقبال کہتے ہیں کہ اے خدا ! میں تیرا نشان کہاں

پاؤں گا ۔ اس دنیا میں یا اُس دنیا میں ، جہاں کہیں دیکھتا ہوں ، مجھے تو انسان ہی کا نشان ملتا ہے ۔

اقبال کے نزدیک زندگی کا سوز و گداز تلاشِ حق سے ہی نصیب ہوتا ہے اور اگر انسان راہِ خدا میں حیران و سرگرداں نہ رہے تو اس کی زندگی بے مقصد اور لایعنی ہو جاتی ہے ۔ اس کے ساتھ اقبال یہ بھی کہتے ہیں کہ خود خدا کو بھی انسان کی جستجو ہے ۔ خدا اور انسان کے اس باہمی تعلق کا انتہائی نقطہ اقبال کی اس غزلِ مسلسل میں پایا جاتا ہے جس میں وہ بتاتے ہیں کہ خود خالقِ عالم بھی انسان کی تلاش میں ہے اور اس کو ڈھونڈھنے کے لیے کیا کیا جتن کر رہا ہے ۔ اقبالیات والے ادب میں اس غزل کا حوالہ بہت کم ملتا ہے اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاید لوگوں کی نظر اس بے انتہا اہم اور عظیم شہ پارے پر زیادہ نہیں پڑی ہے :

ما از خدائے گم شدہ ایم ، او بہ جستجو ست
چوں ما نیازمند و گرفتارِ آرزو ست
گاہے بہ برگِ لالہ نویسد پیامِ خویش
گاہے درونِ سینۂ مرغاں بہ ہائے و ہو ست
در نرگس آرمید کہ بیند جمالِ ما
چنداں کرشمہ داں کہ نگاہش بہ گفتگو ست
ہنگامہ بست از پئے دیدار خاکیئے
نظارہ را بہانہ تماشائے رنگ و بو ست

یعنی : ”ہم خدا سے دور بھٹک گئے ہیں اور وہ ہماری تلاش میں ہے ۔ جس طرح ہم اس کو پا جانے کے آرزومند ہیں ، اسی طرح وہ بھی ہمارے ملنے کا مشتاق ہے ۔ کبھی وہ ہمارے لیے اپنا پیام گلِ لالہ کے پتّوں پر لکھ کر بھجواتا ہے ، کبھی پرندوں کے سینے میں

جاگزیں ہو کر ہمارے فراق میں نالہ بلند کرتا ہے ۔ کبھی نرگس کے پھول میں چھپ کر ہمارا حسن دیکھتا ہے ۔ غرض اس خاکی انسان کے دیدار کی خاطر کیا کیا ہنگامے کیے ہیں اور ہمارے نظارے کے لیے رنگ و بو کے تماشے کو بہانہ بنایا ہے۔''

ایک قدیم مقولہ ہے : ''لذیذ بود حکایت دراز تر گفتم'' ، اس مقولے میں داستان کی طوالت کا جواز حکایت کی لذت پر مبنی قرار دیا گیا ہے ۔ اقبال بھی داستان کو طول دیتے ہیں لیکن ملاحظہ فرمائیے کہ وہ کس اعلیٰ جذبے کے تحت ایسا کرتے ہیں :

به حرفے می تواں گفتن تمنائے جہانے را
من از ذوق حضوری طول دادم داستانے را

یعنی اگرچہ دنیا جہان کی ساری تمنائیں ایک حرف میں بیان کی جا سکتی ہیں لیکن میں نے ذوقِ حضوری کے باعث داستان کو طول دیا ہے تاکہ زیادہ سے زیادہ مدت تک تیری بارگاہ میں حاضر ہوں ۔ حسنِ تعلیل کی کس قدر اچھوتی مثال ہے ۔

اسی غزل کے دو تین دوسرے شعر بھی نہایت دل کش اور وجد انگیز ہیں :

ز مشتاقاں اگر تابِ سخن بردی ، نمی دانی
محبت می کند گویا نگاہِ بے زبانے را
کجا نورے کہ غیر از قاصدی چیزے نمی داند
کجا خاکے کہ در آغوش دارد آسمانے را

اسی غزل کے آخری شعر میں اقبال بیان کرتے ہیں کہ وہ حفظِ خودی کے لیے اس قدر اہتمام کرتے ہیں کہ اگر حیاتِ جاوید حاصل کرنے کے لیے ان کی شخصیت کی تکمیل میں ذرا سی بھی کمی

ہو تو وہ ایسی حیاتِ جاوید کو بھی ٹھکرا دیں گے :

اگر یک ذرہ کم گردد ز انگیزِ وجودِ من
بہ این قیمت نمی گیرم حیاتِ جاودانے را

ایک اور موقع پر اقبال بتاتے ہیں کہ اگرچہ خدا کی ذات ہر طرح بے نیاز ہے ، لیکن بفحوائے حدیثِ قدسی : ''کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان آعرف ، فخلقت الافلاک'' اس کو اپنے پہچوانے کی ایسی خواہش ہے کہ وہ اپنے محبوب بندوں اور ماننے والوں سے توحید کی حفاظت کے لیے سینہ سپر بننے اور جان کی قربانی پیش کرنے کا مطالبہ کرتا ہے اور یہ مطالبہ صرف بندۂ خاکی سے ہے ، فرشتوں اور دوسری مخلوق سے عبادت کے سوا اور کچھ مطالبہ نہیں ہے ۔

چنان خود را نگہ داری کہ با این بے نیازی ها
شہادت بر وجودِ خود ز خون دوستان خواهی
مقامِ بندگی دیگر ، مقامِ عاشقی دیگر
ز نوری سجدہ می خواهی ، ز خاکی بیش ازان خواهی

اسی غزل میں ایک اور شعر ہے جس میں اقبال نے جلوۂ طور کے واقعے کو ایک نئے انداز سے پیش کیا ہے ۔ ایک طرف تو وہ مشہور و معروف تقاضا ہے کہ ''رب أرنی انظر الیک'' (اے پروردگار مجھے اپنا جلوہ دکھا) ۔ دوسری طرف حفظِ خودی پر اس شدت کے ساتھ یقین رکھتے ہیں کہ اگر جلوۂ طور کے باعث موسیٰؑ کی طرح بے ہوش ہو جانے اور خودی میں کسی قسم کی کمی ہونے کا اندیشہ ہو تو وہ اس کو بڑا مہنگا سودا سمجھتے ہیں اور اس سے دور ہی رہنا چاہتے ہیں :

اگر نظارہ از خود رفتگی آرد حجاب اولٰی
نہ گیرد بامن این سودا ، بہا از بس گران خواهی

غالب کی ایک غزل ہے جس میں انھوں نے بہت سے بنیادی مسائل اٹھائے ہیں اور یہ سوال بھی کیا ہے کہ: "ابر کیا چیز ہے؟ ہوا کیا ہے؟" اسی طرح اقبال نے بھی یہ سوال اٹھایا ہے کہ بوئے گل کی حقیقت کیا ہے اور پھر اس کا جواب بھی دیا ہے۔ حسنِ تعلیل کی ایک اور نادر مثال ملاحظہ کیجیے:

حورے بہ کنجِ گلشنِ جنّت تپید و گفت
مارا کسے ز آں سوئے گردوں خبر نہ داد
ناید بہ فہمِ من سحر و شام و روز و شب
عقلم ربود ایں کہ بگویند مُرد و زاد
گردید موجِ نکہت و از شاخِ گل دمید
پا ایں چنیں بہ عالمِ فردا و دی نہاد
وا کرد چشم و غنچہ شد و خندہ زد دمے
گل گشت و برگ برگ شد و بر زمیں فتاد
زاں نازنیں کہ بند ز پایش کشادہ اند
آہے ست یادگار کہ بو نام دادہ اند

یعنی "ایک حور باغِ بہشت کے کونے میں بے قرار تھی اور فریاد کر رہی تھی کہ ہمیں کسی نے آں سوئے افلاک کی خبر نہیں دی کہ اس کی دوسری طرف کیا ہے۔ انسان جب صبح و شام اور دن اور رات کی باتیں کرتے ہیں تو میری سمجھ میں کچھ نہیں آتا کہ ان کا مفہوم کیا ہے۔ اسی طرح جب وہ مرنے یا جینے کا ذکر کرتے ہیں تو میری عقل کام نہیں کرتی۔ پھر وہ موجِ نکہت بن کر شاخِ گل سے اگی اور اس طرح اس دنیائے فانی میں قدم رکھا۔ پھر اس نے آنکھ کھولی اور تھوڑی دیر تک مسکراتی رہی۔ پھر پھول بن گئی اور اس کی پتیاں جھڑ جھڑ کر زمین پر بکھر گئیں۔

اس نازنین کی ، جس کے پاؤں کی بیڑیاں کاٹ دی گئی ہیں اور جو قیدِ مکانی سے آزاد ہوگئی ہے ، ایک یادگار آہ ہے جس کا نام 'بو' رکھا گیا ہے۔''

مردِ مومن کی خصوصیات اقبال نے اپنے کلام میں جابجا بیان کی ہیں لیکن ''زبورِ عجم'' میں وہ ان خصوصیات کو نہایت انوکھے انداز میں پیش کرتے ہیں :

تکیہ بر صحبت و اعجاز بیاں نیز کنند
کارِ حق گاہ بہ شمشیر و سناں نیز کنند
گاہ باشد کہ تہِ خرقہ زرہ می پوشند
عاشقاں بندۂ حال اند و چناں نیز کنند
چوں جہاں کہنہ شود پاک بسوزند او را
وز ہماں آب و گل ایجادِ جہاں نیز کنند
ہمہ سرمایۂ خود را بہ نگاہے بدہند
ایں چہ قومے است کہ سودا بہ زیاں نیز کنند
عشق مانند متاعے است بہ بازارِ حیات
گاہ ارزاں بہ فروشند و گراں نیز کنند
تا تو بیدار شوی نالہ کشودم ورنہ
عشق کارے است کہ بے آہ و فغاں نیز کنند

یعنی اعلائے کلمۃ الحق کے لیے کبھی تو دلیل و برہان اور معجز بیانی سے کام لیا جاتا ہے اور کبھی تلوار اور نیزے کا استعمال بھی کرنا پڑتا ہے۔ مردانِ حق جو خانقاہ میں ذکرِ الٰہی میں مشغول رہتے ہیں ، بوقتِ ضرورت خرقے کے نیچے زرہ بھی پہن لیتے ہیں تاکہ جہاد کے لیے تیار رہیں ۔ جب یہ دنیا فرسودہ ہو جاتی ہے تو اس کو جلا کر صاف کر دیا جاتا ہے تاکہ اسی آب و گل سے

ایک نئی دنیا تعمیر کی جائے ۔ یہ قوم اپنی جان و مال کو ایک نگاہ کے بدلے فروخت کر دیتی ہے اور اس نقصان کے سودے سے بھی دریغ نہیں کرتی ۔ زندگی کے اس کاروبار میں عشق ایک ایسی متاع ہے کہ جس کو کبھی سستے داموں بھی دیتے ہیں اور کبھی بہت مہنگا بھی فروخت کرتے ہیں ۔ میں نے تمھیں بیدار کرنے کے لیے یہ نالہ بلند کیا ہے ورنہ عشق کو اس کی ضرورت نہیں ، وہ تو آہ و فغاں کے بغیر بھی کیا جا سکتا ہے ۔"

اقبال کے مرشدِ معنوی مولانائے روم کی ایک نہایت مشہور غزل ہے جس کا ایک شعر یہ ہے :

دی شیخ با چراغ همی گشت گردِ شہر
کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست

اقبال نے بھی اسی بحر میں ردیف کی پابندی کے ساتھ غزل کہی ہے اگرچہ قافیہ بدل دیا ہے ۔ ان اشعار کو سن کر یقیناً رومی بھی داد دیے بغیر نہ رہ سکے ہوں گے :

تیر و سنان و خنجر و شمشیرم آرزوست
بامن میا کہ مسلکِ شبّیرم آرزوست
گفتند ہر چہ در دلت آید ز ما بہ خواہ
گفتم کہ بے حجابیِ تقدیرم آرزوست
از روزگار خویش ندانم جز این قدر
خوابم زیاد رفتہ و تعبیرم آرزوست

انقلاب کی خواہش اقبال کے سینے میں ہمیشہ ہی جاگزیں رہی ہے اور جب وہ اُمتِ مسلمہ کی موجودہ حالت کو دیکھتے ہیں تو

بے اختیار پکار اٹھتے ہیں اور حضورِ باری میں التجا کرتے ہیں :

یا بکش در سینۂ من آرزوے انقلاب
یا دگرگوں کن نہاد ایں زمان و این زمیں
یا چناں کن یا چنیں
یا جہانے تازۂ یا امتحانے تازۂ
می کنی تاچند با ما آنچہ کردی پیش ازیں
یا چناں کن یا چنیں

انقلاب کی اس دائمی آرزو کو اپنے سینے میں پرورش کرتے ہوئے جب وہ دیکھتے ہیں کہ انسان اشرف المخلوقات ہونے کی بجائے ایک لعبتِ خاک بن کر رہ گیا ہے جو خدا کی مخلوق ہونے کے شایانِ شان نہیں ہے ، نہ اس کے سینے میں آرزو کی تڑپ ہے اور نہ اس کے پاؤں منزل کی جانب رواں ہیں ، چرخِ فلک کا کوئی ستارہ ذوقِ انقلاب سے آشنا نہیں ہے اور اس کائنات میں کوئی نیا نقش نہیں ابھر رہا ہے ، تو وہ خدا سے سوال کرتے ہیں کہ کیا تجھ کو آدم کی یہ ارزانی پسند آئی ہے کہ تو اس باطل نقش کی تکرار کیے جا رہا ہے ؟ کیا بیاضِ امکاں میں کوئی سادہ ورق باقی نہیں رہا ؟ یا نعوذ باللہ دستِ قدرت میں کسی نئی تقدیر کے لکھنے کی طاقت باقی نہیں رہی کہ ہمارے ساتھ اب بھی وہی کچھ ہو رہا ہے جو اس سے پہلے بارہا ہو چکا ہے ۔ چونکہ اس کائنات میں کوئی دیر و حرم شاعر کو ایسا نہیں ملتا جس کی طرف وہ سجدہ کرے ، اس لیے بالآخر وہ اپنے آپ کو سجدہ کرنے لگتا ہے ۔ ان چند اشعار میں احساس کی شدت اور بیان کا ذکر انتہائی حد تک پہنچ چکے ہیں :

خود را کنم سجودے دیر و حرم نماندہ
ایں در عرب نماندہ ، آں در عجم نماندہ

در کارگاہِ گیتی نقشِ نوی نہ بینم
شاید کہ نقشِ دیگر اندر عدم نماندہ
سیّارہ ہائے گردوں بے ذوقِ انقلابے
شاید کہ روز و شب را توفیق رم نماندہ
بے منزل آرمیدند ، پا از طلب کشیدند
شاید کہ خاکیاں را در سینہ دم نماندہ
یا در بیاض امکاں یک برگِ سادۂ نیست
یا خامۂ قضا را تابِ رقم نماندہ

اس موقع پر انھی چند اشعار کو بمصداق مشتے نمونہ از خروارے پیش کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے ورنہ پوری کتاب اسی قسم کی تجلّیوں سے بھری ہوئی ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ ''زبورِ عجم'' کا بالاستیعاب مطالعہ کیے بغیر علامہ اقبال کی شاعرانہ عظمت کا صحیح اندازہ نہیں ہو سکتا ۔

• • •

جسٹس ایس ۔ اے ۔ رحمٰن

۷

عطیہ بیگم کا المیہ

''اقبال کا ۹ اپریل ۱۹۰۹ء کا خط ہمدردانہ توجہ کا محتاج تھا اور محتاط طریق کار کا متقاضی ، اس لیے میں نے اپنے جواب میں اُن کے ابتلا پر ہمدردی کا اظہار کیا ۔ مزید برآں میں نے انھیں مطعون کیا کہ قنوطیت کو راہ دے کر ، جس کی غمازی اُن کے خط نے کی تھی ، وہ کم حوصلگی کا اظہار کر رہے ہیں ۔ میں نے انھیں یہ بھی لکھا کہ اگر بالمشافہ ملاقات ہوئی تو میں اُن پر واضح کر دوں گی کہ وہ چھوٹے چھوٹے مصائب پر ، جو بنی نوع انسان کا مشترکہ ورثہ ہیں ، قابو نہ پا کر حماقت کے مرتکب ہو رہے ہیں اور ان سے کم خود کفائی کے حامل ہی وہ طریقے اختیار کر سکتے ہیں جن کا ذکر ان کے خط میں ہوا تھا ۔''

یہ الفاظ عطیہ بیگم کے ہیں جو علامہ اقبال سے متعلق[۱] ان کی یادداشتوں میں درج ہیں ۔ علامہ کے خط محررہ ۱۷ اپریل ۱۹۰۹ء میں ان کا اعتراف موجود ہے کہ عطیہ بیگم کے الفاظ ان کے لیے

باعثِ تسکین ہوئے ۔ اقبال کے پرستاروں کو عطیہ بیگم کا احسان مند ہونا چاہیے کہ ان کے تشفی آمیز طنز کے زیرِ اثر اور علامہ کی اپنی جبلی رجائیت کے طفیل ، وہ زندگی کے ایک نازک موڑ پر ، اس تاریک وادی سے نکلنے میں کامیاب ہوگئے جس میں زندگی اور موت کی حدِ فاصل موہوم نظر آنے لگتی ہے ۔ اپنے خط میں علامہ نے انھیں یہ بھی لکھا کہ وہ اپنے دردِ دروں کا مکمل صحیفہ ان کے سامنے کھول کر رکھ دینا چاہتے ہیں ۔ علامہ کی نظر میں عطیہ بیگم کے علم و فضل کا کیا مقام تھا ، اس پر عطیہ بیگم کی ڈائری شاہد ہے ۔ علامہ نے اپنا ڈاکٹریٹ کا مقالہ تمام و کمال انھیں سنایا اور اپنی کتاب ''علم الاقتصاد'' کا ایک نسخہ بھی انھیں عنایت فرمایا ۔ وقتاً فوقتاً علامہ اقبال انھیں اپنی غزلیں اور نظمیں بھی لکھ کر بھیجتے رہے ۔ عطیہ بیگم کی تحریریں اور علامہ کے خطوط ان دونوں شخصیتوں کی باہمی پہچان اور ایک دوسرے کے لیے جذباتِ احترام کی روشن دلیلیں ہیں ۔

عطیہ بیگم اپنے جمالِ صوری و معنوی کے ساتھ ایک اور شہسوار علم و ادب پر بھی اثر انداز ہوئیں ۔ میرا اشارہ علامہ شبلی نعمانی کی طرف ہے ۔ شبلی اپنے قیامِ بمبئی کے دوران میں عطیہ بیگم ، ان کی ہمشیرہ نازلی رفیعہ (نواب بیگم جنجیرا) اور دیگر افرادِ خاندان سے متعارف ہوئے ۔ وہ ان کے والد حسن آفندی سے استنبول میں مل چکے تھے جو بابِ عالی میں کافی اثر و رسوخ رکھتے تھے ۔ انھی کی پذیرائی نے شبلی کے لیے استنبول میں ضروری آسائش اور واجباتِ احترام مہیا کیے تھے ۔ یہ شبلی کی زندگی کا رومانی دور تھا جس کا عکسِ رنگیں ان کے کلام کے مجموعوں ''دستۂ گل'' اور ''بوئے گل'' میں جھلکتا ہے ۔ ''دستۂ گل'' کی بعض غزلوں سے مترشح ہوتا ہے کہ بقول

ایس - ایم - اکرام مرحوم : "مولانا کے اشعار ، عام شاعرانہ جذبات کا اظہار نہیں بلکہ کسی ماہِ تمام کی پرستش کے گیت ہیں" اور اکرام کی رائے میں ''خطوطِ شبلی میں شامل عطیہ بیگم کے نام مکتوبات ان دونوں مجموعوں کی عقبی سرزمین کو نمایاں کرتے ہیں'' - شبلی کے ''ماہِ تمام" کا تعارف اکرام نے ''شبلی نامہ'' میں ان الفاظ میں کرایا ہے :

''مولانا کو اس قابل اور باکمال بست سالہ لڑکی نے جس طرح مسحور و بے خود بنا دیا تھا ، اس کا اندازہ ''خطوطِ شبلی'' کے صفحے صفحے سے ہوتا ہے - وہ عطیہ بیگم کی خوبیوں کا ذکر کر کے الھیں لکھتے ہیں :

''ان باتوں کے ساتھ اگر تم موسیقی سے بھی واقف ہو تو اجازت دو کہ لوگ تم کو پوجیں و انا اول العابدین -"

علامہ شبلی کا ایک اور خط عطیہ بیگم کے نام یوں شروع ہوتا ہے :

''رگِ سنگم شرارے می نویسم
کفِ خاکم غبارے می نویسم

قرۃ عینی ! تمھارا خط جو مدت کے بعد ملا تو بے ساختہ میں نے آنکھوں سے لگایا اور دیر تک بار بار پڑھتا رہا -'' شبلی نے اپنی مشہور نظم ''عدلِ جہانگیری'' کا اصل مسودہ عطیہ بیگم کی نذر کر دیا تھا - مہدی حسن کے نام ۲۴ نومبر ۱۹۰۸ع کو لکھتے ہیں :

"بمبئی کا مہمان (ماہ مان) آج کل حسنِ اتفاق سے یہیں ہے - یہ لفظ یعنی اس کا پہلا جزء کبھی اس سے عمدہ تر موقع پر استعمال نہیں ہوا ہوگا - . . . ان صحبتوں میں اس کی قابلیتوں کے حیرت انگیز پہلو نظر سے گزرے ہیں - اردو ، فارسی ، انگریزی ، فرنچ ، زباندانی ، مصوری ، نقشہ کشی ، پالیٹکس ، قوتِ تحریر :

آنچہ عالم ہمہ می داشت تو تنہا داری

افسوس غیرت اور محبت کی کشاکش تھی ورنہ آپ بھی دیکھتے جو میں کہتا ہوں ۔"

اس قسم کی تحریروں کی رنگینی کچھ زیادہ ہی رنگین ہے اور شبلی کے والہانہ اندازِ بیان نے کئی ایک اہلِ قلم کو اس حد تک غلط فہمی میں مبتلا کر دیا ہے کہ "شبلی کی حیاتِ معاشقہ" جیسے مضامین منظرِ عام پر آنے لگے ۔ روابط کے اس مفروضہ پہلو کی طرف جب عطیہ بیگم کو توجہ دلائی گئی تو انھوں نے ایک بیان "ادبی دنیا" کے شمارہ جولائی ۔ اگست ۱۹۴۶ء میں شائع کرایا جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شبلی کی شاعر مزاجی نے عطیہ بیگم سے ملاقاتوں میں جو تاثرات قبول کیے، اگر ان کی جنسی تعبیر ممکن بھی ہو تو معاملہ محض یک طرفہ تھا ۔ عطیہ بیگم کا ذہن ایک متمول اور روشن خیال گھرانے کی روایاتِ تواضع و مدارات سے سرِمو آگے نہ بڑھ سکا ۔ شبلی اگر جذبات کی رو میں بہہ گئے تو اس میں عطیہ بیگم کے کردار کو کوئی دخل نہ تھا ۔ چنانچہ وہ اپنے بیان میں رقم طراز ہیں :

"ہم نے مولانا کے خطوں کو، جو ہمارے نام آتے تھے، ہمیشہ معصومانہ روشنی میں دیکھا کیونکہ ان میں بظاہر کوئی ایسی بات نہ تھی کہ ہم میں سے کوئی بھی کسی قسم کی بدگمانی کرتا یا کسی برائی کا احساس کرتا ۔ البتہ بعض میں شوخی ضرور ہوتی تھی جو شاعرانہ طبیعت کا خاصہ ہے ۔"

میں نے اس معاملے کی تفصیلات کو زیرِ بحث لانے سے عمداً گریز کیا ہے کیونکہ مقصودِ بیان صرف اس قدر تھا کہ عطیہ بیگم کی منفرد شخصیت حکیمِ ملت اور مورخِ ملت دونوں سے خراجِ تحسین وصول کیے بغیر نہ رہی ۔

زمانے نے کئی کروٹیں بدلیں ۔ ۱۴ ۔ اگست ۱۹۴۷ء کو آزادی

کا سورج طلوع ہوا اور پاکستان اور بھارت دو آزاد مملکتوں کی شکل میں دنیا کے نقشے پر ابھرے ۔ انقلابِ آزادی ایک سیلاب تھا جس کی تند و تیز موجوں میں بعض کوہ وقار خاندانوں کی وجاہت و سالمیت خس و خاشاک کی طرح بہہ گئی ۔ انھی فلاکت زدہ خاندانوں میں عطیہ بیگم کا خانوادہ بھی تھا ۔ وہ غالباً ۱۹۴۷ع یا ۱۹۴۸ع میں ، مع اپنے فنکار شوہر ڈاکٹر فیضی رحمٰن اور اپنی ہمشیرہ ہر ہائی نس رفیعہ نازلی سلطان ، واردِ کراچی ہوئیں ۔ جس جگہ انھوں نے رہائش اختیار کی وہ کراچی کارپوریشن کی تحویل میں تھی ۔ وہیں انھوں نے ایک متحف بنام ''ایوانِ رفعت'' ، ایک لائبریری ''المخزن'' اور ''باغِ فردوس'' کی طرح ڈالی ۔ ''ایوانِ رفعت'' میں ڈاکٹر فیضی رحمٰن کی مصوری کے شاہکار اور دیگر خاندانی نوادر جمع کیے گئے تھے ۔ جیسا کہ عطیہ بیگم کے ایک خط کے چاپ شدہ سرنامہ سے معلوم ہوتا ہے ، مالابار ہِل بمبئی میں ان کا خاندانی دولتکدہ اسی نام سے موسوم تھا ۔ اس ادارے کو قائدِ اعظم سے معنون کیا گیا ۔

وحدتِ مغربی پاکستان کے قیام کے بعد ، مغربی پاکستان کے چیف جسٹس کی حیثیت سے مجھے کراچی جانے کا اتفاق ہوا ۔ وہاں ایک دوست کی وساطت سے اور عطیہ بیگم کی دعوت پر ''ایوانِ رفعت'' کے مشاہدے سے بھی لطف اندوز ہوا ۔ وہیں نازلی رفیعہ صاحبہ (نواب بیگم جنجیرہ) اور ڈاکٹر فیضی رحمٰن سے بھی چائے کی نشست میں ملاقات ہوئی ۔ عطیہ بیگم کا ارادہ تھا کہ وہ ان اداروں کو باقاعدہ وقف کی صورت میں محفوظ کر دیں ۔

میرا قیاس ہے کہ اربابِ بست و کشاد نے ان کے منصوبے سے اتفاق نہ کیا اور یہی امر ان کی مصیبتوں کا باعث بنا ۔ ۱۹۵۸ع میں جب میں سپریم کورٹ کا رکن تھا ، مجھے عطیہ بیگم کا ایک پریشان کن

خط موصول ہوا جسے پڑھ کر میرے رونگٹے کھڑے ہوگئے ۔ خط انگریزی میں تھا اور ذہنی ہیجان کا مظہر ۔ اس سے یہ اقتباس ملاحظہ ہو :

"We appeal to you in the name of Allah and Justice to do something to redeem the total extermination and complete destruction of the first National Gift (dedicated to Qaed) the Aiwan-i-Rifat (Museum) Al-Makhzan (Library) and Baghe Firdaus (Paradise Garden) at a cost of 2½ lakhs for the structures and filling of 3 feet of the swamp dumping ground of the K.M.C. and at least 12 lakhs worth of priceless Art Treasures—each and every one of these have suffered heavily—we were put behind bars—our dwelling rooms and Library broken to pieces, water cut off—assets stolen—all in broad day-light—appealing to the Law was hopeless as the fees of the Advocates were exorbitant . . . .

Earnest Appeal

1. Please visit the premises and see for yourself the vandalism.

2. Compel K.M.C. to repair the mutilated structures and garden. Remove the blockades —and with what is left of our forever wealth of Art Treasures we shall try to complete the premises and hand it over to you and the Martial Law President."

خط کے نیچے یہ تحریر تھی :

"V. Sincerely yours
Atiya Begum and (Dr. Fyzee Rehman)
Donors and permanent Trustees of the Trust Deed never allowed to work by the K.M.C."

بیچاری عطیہ بیگم کو کیا معلوم تھا کہ ایک جج صرف اسی صورت میں حکم دینے کا مجاز ہوتا ہے جب کوئی تنازعہ عدالتی کارروائی کی شکل میں اس کے سامنے آئے ورنہ وہ محض ایک عضوِ معطل کی حیثیت رکھتا ہے۔ تاہم مجھ سے جو کچھ بن آیا وہ میں نے کیا۔ میں نے چیف کمشنر کراچی کی توجہ عطیہ بیگم کے حالات کی طرف دلائی اور اُمید ظاہر کی کہ اگر وہ حق بجانب ہوں تو اُن کی داد رسی بعجلتِ تمام ہو سکے گی۔ کسی بھی فریق سے تنازعے کی تفصیلات میں نے عمداً دریافت نہ کیں کیونکہ ایسا اقدام میرے منصبی شعور کے منافی تھا۔

۲۰ مئی ۱۹۶۳ء کو مجھے عطیہ بیگم کا پھر ایک خط ملا جس سے معلوم ہوا کہ کمشنر کراچی نے محسن علی صاحب کو، جو پی۔ ڈبلیو۔ ڈی کے منصوبہ بندی بورڈ کے مشیر تھے، بغرض تصفیہ ثالث مقرر کیا تھا۔ محسن علی صاحب نے فیصلہ صادر کیا کہ عطیہ بیگم کو دو لاکھ بیس ہزار روپے بطور عوضانہ کارپوریشن سے واجب الادا ہوں گے۔ عطیہ بیگم نے خط میں صراحت کی تھی کہ اُنھوں نے ثالث کے سامنے صرف ۱۹۴۹ء کے متعلق اخراجات کا ثبوت پیش کیا تھا ورنہ حقیقتاً کل خرچ پانچ لاکھ کے لگ بھگ ہوا تھا۔ یہ فیصلہ تشنۂ تعمیل ہی رہا جیسا کہ خط کے ذیلی اقتباس سے واضح ہے :

"We were dragged in the Court and nothing has happened up to now—excepting Court fees every time—which we can't afford—we are homeless and penniless—we are supporting ourselves by selling our personal assets—with arrears to pay up for nearly six years—(on 16th Oct.) when we were thrown out in the streets by . . . Asghar Ali, Bar-at-Law, 18-A Davis Road Lahore will explain all—we can not afford to ask him to look after our legal affairs—Please forgive my writing to you—it is done only as a final resource— we have no outlook in life and do not know where to go and what to do."

اس خط کو بغیر رقتِ قلبی کے پڑھنا ناممکن تھا ، لیکن معاملہ میرے حلقہ اختیار سے باہر تھا ۔ جہاں تک یاد پڑتا ہے ، میں نے کراچی کارپوریشن کے کرتا دھرتا اصحاب تک یہ فریاد پہنچا دی تھی اور آن سے قضیے کے انسانیاتی پہلو کو ملحوظ رکھنے کی استدعا کی تھی ۔ اس بے بسی کی پکار کے بعد مجھے عطیہ بیگم کا ۸ اکتوبر ۱۹۶۳ء کا لکھا ہوا خط ملا ۔ اس میں یہ متوحش الفاظ شامل تھے :

"Something very formidable has happened today which has thrown us in a state of vital anxiety—and I am appealing to you atonce to redeem the evil and get justice at your able hands.

The Chairman of K.M.C. sends for our legal Adviser, Advocate B. A. Siddiqui and tells him (1) that we can not step in the Aiwan-Rifat

(Museum) and that our valuable art collection is not wanted. We may do as we may want but they will not house the Museum which we built at an expenditure of 4½ lakhs. (2) that the arbitration which has been arranged by us (i.e. K.M.C.)—the award was given for 2 lakhs 20,000—now we have changed our minds and we may give you 30,000—that's all. (3) that you may put up a fight in the Court but we shall go against you to the bitter end—and so on.

This sudden change of attitude has stunned us . . ."

اس کے بعد کے خط پر تاریخ درج نہیں ہے لیکن لفافے پر ڈاکخانے کی مہر سے متبادر ہوتا ہے کہ ۳۱ اکتوبر ۱۹۶۳ء کے قریب لکھا گیا ہوگا ۔ اس میں بھی کارپوریشن کے اربابِ اختیار کے موقف کی تبدیلی کا تذکرہ تھا ۔ اس خط کا یہ فقرہ جاذبِ توجہ تھا :

"We are appealing to you to remedy the evils and anxiously awaiting Justice for the sake of the Qaed who brought us here and to whom the museum was dedicated."

اگلا خط ہوٹل انٹر کانٹی نینٹل کے ورقِ مراسلت پر لکھا ہوا آیا تھا ۔ یہ بھی بلا تاریخ تھا لیکن قرائن سے قیاس ہوتا ہے کہ جنوری ۱۹۶۴ء کی کسی تاریخ کا مرقومہ ہوگا ۔ اس سے یہ اطلاع ملی کہ ہائی کورٹ نے مقدمہ فیصلے کے لیے کمشنر کراچی کو منتقل کر دیا ہے ۔ مزید ذکر تھا کہ جناب اے ۔ بی ۔ اے ۔ حلیم صاحب سابق وائس چانسلر کراچی یونیورسٹی نے معاملے میں ذاتی دلچسپی لی

اور کمشنر صاحب سے بہ نفسِ نفیس ملاقات کر کے فیصلے میں عجلت کی ضرورت پر زور دیا لیکن وہ بھی اس بارے میں انھیں قائل نہ کر سکے ۔ کمشنر صاحب کی بھی اپنی مشکلات ہوں گی جنھوں نے انھیں التوا پر مائل کیا ۔ اس دوران میں عطیہ بیگم کے خاندان کی مالی حالت اور بھی پتلی ہوگئی ۔ ڈی لکس ہوٹل والوں نے ، جہاں ان کا قیام تھا ، اپنے واجبات دوچند کردیے تھے ۔ اس خط کے نیچے عطیہ بیگم کے دستخط تھے اور قوسین میں یہ عبارت لکھی تھی :

(On behalf us Trio, my husband and my poor sister Her Highness)

۳ فروری ۱۹۶۴ء کے خط میں مجھے مطلع کیا گیا کہ کمشنر صاحب فیصلہ دیے بغیر لاہور تشریف لے گئے ۔ عطیہ بیگم کا خیال تھا کہ میں کمشنر بہادر کو فوری فیصلے کے لیے مجبور کر سکتا ہوں لیکن یہ ان کی خوش فہمی تھی ۔ عطیہ بیگم کی بے کسی کا پیمانہ خط کا وہ حصہ ہے جس میں انھوں نے خواہش ظاہر کی تھی کہ میں PIA کے سربراہ ایرمارشل نور خاں صاحب سے کہہ کر انھیں دو کمرے رہائش کے لیے تین چار ماہ کی مدت کے لیے دلوا دوں کیونکہ ہوٹل والوں کے مطالبات ان کی استطاعت سے باہر ہو چکے تھے ۔

غالباً اگست ۱۹۶۴ء میں بہ سلسلۂ کار منصبی میرا قیام کراچی میں ہوا کیونکہ ۲۷ اگست ۱۹۶۴ء کا محررہ خط مجھے کراچی کے پتے پر موصول ہوا تھا ۔ اس میں عطیہ بیگم کا اصرار تھا کہ کمشنر صاحب کو جلد قضیہ نپٹانے کی تاکید کی جائے تاکہ وہ اپنے روزافزوں قرضوں کے بار سے نجات حاصل کر سکیں ۔ لیکن کسی بھی صاحبِ اختیار کو بار بار تاخیر سے پرہیز کا مشورہ نہیں دیا جا سکتا ۔ بہرحال میں نے اشاروں کنایوں سے صاحبِ موصوف کو سمجھایا کہ وہ ”آب از

سرگزشت'' تک نوبت نہ پہنچنے دیں - میں نے کارپوریشن کے صدر مالیاتی کمیٹی سے بھی اس بارے میں گفتگو کی تاکہ وہ تصفیہ کرانے میں مدد دیں - غالباً میں نے خط کے ذریعے سے ان حالات سے عطیہ بیگم کو آگاہ کر دیا تھا کیونکہ ان کے ۸ جنوری ۱۹۶۴ع کے خط میں اُنھوں نے اس گفت و شنید کے حوالے سے اُمید ظاہر کی کہ شاید اب مقدمے کی سماعت جلد ہو سکے - عطیہ بیگم کی تشویش کا نقطۂ مماسکہ اپنے نوادراتِ فن کا تحفظ تھا اور اُنھوں نے لکھا تھا کہ فیصلہ اُن کے حق میں ہو جائے تو وہ سب ادارے میرے حوالے کر کے ذمہ داری سے سبکدوش ہونا چاہتی ہیں -

غالباً مارچ ۱۹۶۴ع میں مقدمہ سے متعلق پھر تحریک کی گئی - اس بات کی اطلاع مجھے ۲۷ مارچ ۱۹۶۴ع کے خط میں ہوئی - عطیہ بیگم کے خیال کے برعکس ہائی کورٹ کی سطح پر کسی کو کچھ کہنے سننے کی کوئی گنجائش نہ تھی - پھر خط محررہ ۱۶ اگست ۱۹۶۴ع میں عطیہ بیگم نے لکھا کہ وہ کمشنر صاحب کو معاینہ موقع پر راضی کر کے ساتھ لے گئیں لیکن اس کا کوئی خاطر خواہ نتیجہ نہ نکلا - اس حساس خاتون کی بے کسی اور میری بے بسی اب متوازی خطوط پر تھیں - اُن کے ذمے ہوٹل کا بل ساٹھ ہزار روپے تک پہنچ چکا تھا - اُنھوں نے اپنے دل کی بھڑاس اس خط میں یہ فقرہ لکھ کر نکالی تھی :

> "It was very hard luck we came here at this old age. What are we to do and what to do about the rare collection of art."

یہ اُن کا آخری خط تھا - میں نے اُن کے خطوں کے مکمل متون نقل نہیں کیے کیونکہ ان میں چند ایک تیز و تلخ باتیں بھی

شامل تھیں جن کے انکشاف سے بعض نازک آبگینوں کو ٹھیس لگنے کا اندیشہ ہے۔ اس کے بعد ان کے اور میرے درمیان ایک تنیلی خاموشی حائل رہی تا آنکہ ایک روز اخبار نے یہ خبر سنائی کہ موت کے دستِ کریم نے ایک ستائی ہوئی زندگی کی سسکتی لو کی پردہ پوشی کردی ہے۔ معاً مجھے اسکندریہ کی ہائی پیشیا کا خیال آیا جسے پیغمبر حلم و محبت کے پجاریوں نے عشقِ فلسفہ کے جرم میں اپنے مذہب کی سربلندی کے لیے سرِ بازار اذیتیں دے دے کر مار ڈالا تھا۔ شبلی کی ممدوحہ، اقبال کے سوزِ دروں کی راز آشنا، علم و فضل کی رسیا، جمالیات و ثقافت کی لاڈلی، عطیہ بیگم کا کس مپرسی کی فضا میں المناک انجام اپنے اندر ہزاروں عبرتوں کا سامان لیے ہوئے ہے۔ معلوم نہیں اس کی حسرتوں کے خون سے کس کس کی آستین داغدار ہے لیکن جس معاشرے نے اس کی اُمنگوں اور آرزوؤں کا گلا گھونٹ دیا، اس کے متعلق اہلِ نظر کیا رائے قائم کریں گے؟ اس دل خراش داستان میں خود میری بے اثری کی ندامت مجھ سے کہلواتی ہے:

چگونہ سر زِ خجالت برآورم برِ دوست
کہ خدمتی بسزا برنیامد از دستم (حافظ)

لاہور
۲۰ مارچ ۱۹۷۵ع۔

• • •

ڈاکٹر سیّد عبداللہ

۸

علامہ اقبال کا تعلیمی منشور

علامہ اقبال یونیورسٹی کا قیام ایک عظیم واقعہ ہے ۔ اس موقع پر نامناسب نہ ہوگا اگر تعلیم کے متعلق علامہ کے خیالات کو یکجا کر کے ان کا ایک خلاصہ پیش کر دیا جائے، تا کہ ہو سکے تو اس یونیورسٹی کی حیاتِ نو میں ان سے فائدہ اٹھایا جا سکے ۔ میں نے اس خلاصے کو ''تعلیمی منشور'' کا نام دیا ہے ۔ علامہ کے یہاں تعلیم کے اصول بھی ملتے ہیں ۔ قدیم اسلامی تعلیم نیز جدید مغربی تعلیم کا تجزیہ بھی ہے اور مقامی طور پر ان دونوں نظامات کی عملی شکلوں کی تنقید بھی اور پھر وہ اشارے بھی ہیں جن کی مدد سے ، پاکستان میں خصوصاً اور عالم اسلام میں عموماً ، ہم مستقبل کے کسی مثالی نظامِ تعلیم کی داغ بیل ڈال سکتے ہیں ۔ بالخصوص علامہ اقبال یونیورسٹی کے تعلیمی نقشے کے بارے میں کچھ مشورے مل سکتے ہیں ۔

سب کو معلوم ہے کہ علامہ قدیم طریقِ تعلیم سے مطمئن نہ تھے لیکن وہ جدید تعلیم کے اصول و نتائج سے بھی بالکل مایوس تھے ۔ ''بانگِ درا'' سے لے کر ''ارمغانِ حجاز'' تک ان کی تقریباً ہر کتاب

میں تعلیمِ جدید کے ثمراتِ تلخ کا تذکرہ موجود ہے۔ تعلیم کی پرانی نہج کے بارے میں اقبال کا بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس میں دین کی صحیح روح کے برعکس مشاہدۂ کائنات اور تسخیر کائنات سے تعلق رکھنے والے علوم کئی صدیوں سے خارج از تعلیم ہیں۔ اور مروجہ مغربی نظامِ تعلیم کا بڑا عیب ان کے نزدیک یہ ہے کہ یہ ضرورت سے زیادہ سیکولر ہے اور مقاصد اعلیٰ سے محروم۔ یہ چند مغربی نظریات کی مقلدانہ تکرار ہے اور اس کا عملی اصول یقین اور ندرت سے خالی ہے۔ یہ تعلیم چند اصطلاحات کے ہنگامہ' تماشا کے سوا کچھ نہیں اور اس کا نتیجہ بالعموم اندھی تقلید، سطحیت اور دین بیزاری ہے۔

اقبال نے مکتب و مدرسہ کی ان خامیوں کے متعلق متفرق طور پر بہت کچھ لکھا ہے جن سے آپ باخبر ہیں لیکن ان کی دو تحریریں ایسی ہیں جن میں انہوں نے مسلمانانِ پاکستان و ہند کے لیے مربوط تعلیمی لائحہ' عمل پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان میں انگریزی تعلیم کی تنقید بھی ہے اور مستقبل کے لیے کچھ سفارشات بھی۔

پہلی تحریر ایک لیکچر کی صورت میں ہے جو انہوں نے ۱۹۱۰ء میں دیا تھا جس کا ترجمہ مولانا ظفر علی خاں نے ''ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'' کے نام سے اردو میں کیا۔

علامہ اقبال کا یہ لیکچر تعلیمِ جدید کی ناکامیوں اور اس کے غلط نتائج کے سلسلے میں ایک اہم دستاویز ہے۔ اس میں انہوں نے لکھا ہے کہ ''نوجوان نسل کے مسلمان نے اپنی قومی زندگی کے ستون کو مرکزِ ثقل سے ہٹا دیا ہے۔'' ۔ ''وہ اپنی قومی سوانح عمری سے بے خبری اور روحانی طور سے بمنزلہ ایک بے جان لاش کی ہے۔''

انہوں نے سوال کیا ہے کہ کیا تعلیمِ جدید نے جو نمونے قائم کیے ہیں وہ مسلمانوں کی مختص الترکیب ہستی کے تسلسل کے کفیل

ہو سکتے ہیں ؟ اور خود ہی اس کا جواب نفی میں دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس تعلیم کا مقصد جلبِ منفعت ہے اور اس کے مدِ نظر وہ اخلاقِ فاضلہ نہیں جو مسلمانوں کو اُس عظیم نصب العین سے پیوستہ رکھیں جو اسلام کا نصب العین ہے ۔

علامہ نے اس لیکچر میں یہ تجویز پیش کی تھی کہ صحیح تعلیم کے لیے مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ ایک مثالی دارالعلم قائم کریں جس کی مسند نشیں اسلامی تہذیب ہو اور جس میں قدیم و جدید کی آمیزش دلکش انداز میں ہو ۔ یہ دارالعلم وسیع اغراض کے لیے ہو جس میں وہ افراد تیار کیے جائیں جو تہذیب کے اُس اسلوب کے نمائندہ ہوں جو اسلامی سیرت کی عکاسی کر سکے ۔ ان افراد کا شعار قومی خودداری ہو ۔

زیرِ بحث لیکچر میں علامہ اقبال نے ہمیں جس وسیع الاغراض دارالعلوم کا تصور دیا ہے اس کی ضرورت آج سب سے زیادہ ہے ، اس لیے کہ علامہ نے انگریزی تعلیم کی جن خرابیوں کی نشان دہی اُس وقت کی تھی وہ آج اپنی انتہا تک پہنچ چکی ہیں ۔

علامہ کی دوسری اہم تعلیمی دستاویز ، صاحبزادہ آفتاب احمد خاں (سیکرٹری ایم ۔ اے ۔ او کالج علی گڑھ) کے نام ایک خط کی صورت میں ہے جس میں اُنھوں نے دینیاتی دائرے میں باخبر افراد کی تربیت کے لیے ایک سکیم پیش کی ہے اور فرمایا ہے کہ ''اگر ہمیں اجتہادی گہرائیوں کو دوبارہ حاصل کرنا مقصود ہے تو فکرِ دینی کو از سرِ نو تعمیر کرنا قطعاً لازمی ہے ۔'' اُنھوں نے فرمایا کہ اس غرض کے لیے ایک ایسے نصاب کی ضرورت ہے جس کا مقصد ایک طرف یہ ہو کہ قدیم علوم زندہ و محفوظ رہیں اور دوسری طرف

اس سے وہ روحِ انسانیت پیدا ہو جو استقرا و اجتہادی بصیرت کی ضمانت دے سکے ۔

علامہ کی یہ تعلیمی سکیم بھی بدرجۂ غایت مفید ہے ـــــ اور ہم چاہیں تو آج ہم اپنے اس علمی و تعلیمی بحران کو دور کر سکتے ہیں جس میں ہماری قوم بری طرح مبتلا ہے ۔

میں سوچتا ہوں کیا علامہ اقبال کی ان بصیرت افروز سفارشات سے اقبال اوپن یونیورسٹی کے تعلیمی مقاصد کی توسیع کے سلسلے میں ہم کچھ فائدہ اٹھا سکتے ہیں ؟

میری ذاتی رائے یہ ہے کہ اس یونیورسٹی کو اپنے نام کی لاج رکھنے کے لیے سب سے پہلے خود فکرِ اقبال کی تشریح و تعبیر کا مرکزی ادارہ بن جانا چاہیے ۔ اس کے ساتھ ایسے افراد کی تربیت بھی لازمی ہے جو اس بارِ گراں کو اٹھا سکیں ۔

یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اقبال کی تعلیم محض شاہباز و شاہین کے استعاروں تک محدود ہے ۔ فکرِ اقبال میں قدیم و جدید دینیاتی ، معاشرتی اور سائنسی علوم کی ایسی آمیزش ہے جو مطالعۂ اقبال کے لیے ایک نہایت اہم ذمے دارانہ نظامِ تربیت کا تقاضا کرتی ہے ۔ میری رائے میں ہر وہ شخص جس نے فلسفہ پڑھا ہو یا جس نے محض عربی یا فارسی کی تحصیل کی ہو ، فہمِ اقبال پر قادر نہیں ہو سکتا ۔ اس کے لیے قدیم علومِ دین و حکمت اور جدید انسانیاتی علوم میں گہری استعداد اور عالمانہ متخصصانہ بصیرت کی ضرورت ہے ۔ تو میں کہنا یہ چاہتا ہوں کہ اقبال یونیورسٹی میں ایک مرکزی ادارۂ اقبالیات قائم کیا جائے جس کے دو کام ہوں : ایک تو مطالعۂ اقبال کے لیے موزوں افراد کا پیدا کرنا اور دوسرا نہایات و غایاتِ اقبال (بلکہ مابعد الاقبال)

کی تحقیق ۔ اگر یہ تجویز اصولاً منظور ہو جائے تو بعد کی جزئیات طے ہو سکتی ہیں ۔

اور اب جب کہ اوپن یونیورسٹی مزید اوپن ہو گئی ہے اور مثلِ سابق ''اوپن سیکرٹ'' نہیں رہی ، یعنی اس کا ''پیپلز'' والا حصہ علامہ اقبال کی نذر کر دیا گیا ہے تو کیا یہ سوچا جا سکے گا کہ علامہ اقبال نے اپنے لیکچر ''ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'' میں تشکیلِ سیرت کے لیے جن ضرورتوں کا ذکر کیا ہے ، انھیں علامہ اقبال سے منسوب اس یونیورسٹی میں پورا کرنے کی کوشش کی جائے گی ۔ یہ ان معنوں میں تو ''پیپلز اوپن یونیورسٹی'' ہو کہ خارج از مدرسہ تعلیم خصوصاً خواتین کے لیے درسِ غائبانہ کا انتظام اس میں مثلِ سابق جاری رہے مگر یہ پیپلز اوپن یونیورسٹی یوں بن جائے کہ دوسری موجود یونیورسٹیوں کے مقابلے میں واقعی ''اوپن'' ہو ، یعنی اتنی امریکہ زدہ نہ ہو کہ اپنا کچھ نظر ہی نہ آئے ۔ یہ کردار اور خصائص کے لحاظ سے دوسری یونیورسٹیوں سے مختلف ہو ورنہ محض نقش کی تکرار تو امرِ لاحاصل ہی ہوگا ۔ اگر یہ یونیورسٹی وہ دوسرا مقصد بھی پیشِ نظر رکھے جس کا ذکر سطور بالا میں بیان کردہ علامہ کی دوسری تجویز میں ہے ، یعنی ایک مثالی دارالعلم کا قیام جو علامہ کے تصورات کے مطابق قدیم و جدید کی آمیزش کر سکے ، تو اس سے اس یونیورسٹی کے نام کی لاج رہ جائے گی ۔ یہ کام مشکل ہے مگر اتنا مشکل بھی نہیں ۔ ہم نے سنا ہے کہ اہلِ ہمت تو سمندر پھاڑتے ہیں اور کوہ سے دریا بہا لاتے ہیں ۔ وہ اگر ارادہ کر لیں تو اس کام کو بھی آسان بنا سکتے ہیں ۔

اور آخر میں یہ تجویز بھی پیش کی جا سکتی ہے کہ علامہ اقبال یونیورسٹی اگر ذریعۂ تعلیم کے لحاظ سے پہلی اردو یونیورسٹی بن جائے۔

تو کیا مضائقہ ہے ۔ علامہ نے فرمایا تھا ''میری لسانی عصبیت میری دینی عصبیت سے کسی طرح کم نہیں ۔'' اگر ہم ان کے اس قول کو سچ سمجھتے ہیں تو ملک بھر میں بالعموم (اور اقبال یونیورسٹی میں بالخصوص) آردو ذریعۂ تعلیم اختیار کر کے ہمیں علامہ سے عقیدت کے عملی اظہار سے گریز نہ کرنا چاہیے ۔ اور میری رائے میں اقبال کی اوپن یونیورسٹی کا پہلا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس میں اسلامیت اور علمیت کے ساتھ ساتھ ملکیت بھی ہو اور یہ کام آردو ذریعۂ تعلیم اختیار کیے بغیر نہیں ہو سکتا ۔

• • •

ڈاکٹر وحید قریشی

۹

علامہ اقبال کی تاریخِ ولادت

علامہ اقبال کی تاریخِ ولادت کے سلسلے میں کئی سنہ بیان کیے جاتے ہیں جن کا دامن ۱۸۷۳ع سے ۱۸۷۸ع تک پھیلا ہوا ہے۔ معاصرین اور حلقۂ احباب کے بیانات کے بعد عام طور پر مصنف کے بیان ہی کو وقیع سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اقبالیات میں یہ دونوں پہلو متنازعہ فیہ ہیں اور ہمیں کسی حتمی نتیجے تک پہنچنے کے لیے درایت کے کئی سلسلوں سے ہو کر گذرنا پڑتا ہے۔ سب سے پہلے اقبال کے حلقۂ احباب اور معاصرین کے بیانات کو لیا جاتا ہے۔

حیاتِ اقبال پر سب سے پہلا مقالہ منشی محمد دین فوق نے لکھا جو 'حالاتِ اقبال' کے نام سے 'کشمیری میگزین' لاہور میں ۱۹۰۹ع میں شائع ہوا۔ میگزین کے حوالے سے اسے ''نوادرِ اقبال'' میں عبدالغفار شکیل نے غیر مدوّن کلام کے دیباچے کے طور پر شائع کیا۔ شکیل کا یہ مجموعہ ۱۳۷۷ھ (مطابق ۱۹۳۲ع) میں سرسید بک ڈپو علی گڑھ سے شائع ہوا تھا۔ اس کے بعد ''انوار اقبال'' میں بشیر احمد ڈار نے اسے دوبارہ شائع کیا۔ ''انوارِ اقبال'' اقبال اکیڈمی کراچی کی طرف سے

مارچ ۱۹۶۷ء میں شائع ہوئی تھی - اس میں علامہ اقبال کا سال پیدائش ۱۸۷۵ء[1] دیا گیا ہے - ۱۹۲۲ء میں نواب ذوالفقار علی نے A Voice from the East شائع کی جس میں ان کا سال ولادت ۱۸۷۶ء[2] کے گرد و پیش دیا گیا - علامہ پر تیسری کتاب ، جو ان کی زندگی میں شائع ہوئی ، منشی احمد دین کی ''اقبال'' ہے - یہ کتاب ۱۹۲۶ء میں شائع ہوئی - اس میں ۱۸۷۵ء[3] دیا گیا ہے - لیکن یہ عجیب بات ہے کہ منشی محمد دین فوق نے ۱۹۰۹ء میں جو سال پیدائش قرار دیا تھا اس میں انھوں نے ۱۹۳۰ء تک ترمیم کی ضرورت محسوس نہیں کی - چنانچہ جولائی ۱۹۳۰ء میں ''مشاہیر کشمیر'' کی طبع ثانی پر بھی ۱۸۷۵ء ہی کو سال پیدائش قرار دیا گیا ہے -[4] ''کشمیر میگزین'' اور ''مشاہیر کشمیر'' میں سال ولادت کے بعد عمر کا تخمینہ بھی دیا گیا ہے - چنانچہ اپریل ۱۹۰۹ء میں انھیں پورے چونتیس برس کا اور ۱۹۳۰ء میں پورے چھپن برس کا قرار دیا گیا ہے - لیکن اپریل اور جولائی کا فرق منشی صاحب کے نزدیک کسی شمار میں نہیں - یہ بات بھی قابل غور ہے کہ حیات اقبال پر لکھنے والے تینوں بزرگوں کے تعلقات علامہ اقبال کے ساتھ نہایت قریبی تھے - ان میں منشی محمد دین فوق کے روابط دوسروں کی نسبت زیادہ گہرے تھے - بعد کی زندگی میں البتہ منشی احمد دین اور نواب ذوالفقار علی خاں کے ساتھ نشست زیادہ رہی - بہرحال ان تینوں کے ذرائع معلومات قریبی شمار ہوں گے - ۱۹۳۲ء میں 'نیرنگ خیال' کا اقبال نمبر شائع ہوا تو

۱- نوادر اقبال ص ۱۷ ، انوار اقبال ص ۹۷ -

۲- مذکورہ بالا کتاب طبع ثانی کراچی ۱۹۶۶ء ، ص ۸ -

۳- 'اقبال' منشی احمد دین ، ص ۹ -

۴- مشاہیر کشمیر -

اس میں بھی منشی صاحب کا مذکورہ بالا مضمون 'مختصر سوانح حیات' کے نام سے کسی قدر ترمیم کے ساتھ شائع ہوا ۔ اس میں پہلی بار منشی صاحب نے علامہ کا سال پیدائش ۱۸۷۶ع قرار دیا ہے ۔[1] نیز ''تاریخ اقوام کشمیر'' کی جلد دوم میں بھی پچھتر (۷۵) کی بجائے چھہتر (۷۶) کو سال پیدائش[2] شمار کیا گیا ہے ۔ یہ قیاس بخوبی کیا جا سکتا ہے کہ یہ تصحیح علامہ کے ایما سے ہوئی ہو[3] ۔ ''مشاہیر کشمیر'' پہلی بار ۱۹۱۶ع میں شائع ہوئی ۔ اس کا ایک نسخہ علامہ کو بھیجا گیا جس کی رسید انھوں نے ۲۶ جولائی ۱۹۱۶ع کو دی[4] ۔ اس کے علاوہ فوق نے اقبال سے ان کے حالات بھی ایک مرحلے پر طلب کیے تھے مگر علامہ نے ان سے تعاون نہیں کیا ۔ چنانچہ ۱۹ دسمبر ۱۹۲۲ع کے خط میں علامہ نے لکھا :

''باقی رہے میرے حالات ، سو ان میں کیا رکھا ہے ۔''[5]

اس کا بدیہی مطلب یہ ہے کہ علامہ نے ۱۹۲۲ع تک حالات کے سلسلے میں فوق کی کوئی مدد نہیں کی تھی ۔ ۱۹۳۲ع میں 'نیرنگ خیال' میں نیز ''تاریخ اقوام کشمیر'' جلد دوم میں جو تصحیح کی گئی اس کا حال بھی نہیں کھلتا ۔ بظاہر یا تو نواب ذوالفقار علی کی تحریر پر بھروسا کیا گیا ہے یا ملک راج آنند کے اس مقالے سے ماخوذ ہے جو اس نے رائل اکیڈمی کے جرنل میں شائع کیا اور جس کا اردو

۱- نیرنگ خیال ، اقبال نمبر ، ستمبر ۔ اکتوبر ۱۹۳۲ع ، ص ۲۵ ۔
۲- تاریخ اقوام کشمیر ، جلد دوم ، ص ۳۲۵ ۔
۳- روزگار فقیر ۔
۴- انوار اقبال ، مرتبہ بی ۔ اے ۔ ڈار ، ص ۶۲ ، مکتوب بنام فوق ۔ و ایضاً ص ۷۳ ۔
۵- کتاب مذکور ، ص ۳۵۹ ۔

ترجمہ 'نیرنگ خیال' ہی کے اقبال نمبر میں چھپا تھا ۔ ملک راج آنند کا ماخذ نواب ذوالفقار علی خاں ہی کی کتاب ہے ۔ فرق صرف یہ ہے کہ نواب ذوالفقار علی خاں نے جس سنہ کو ''لگ بھگ'' کے لفظ سے ظاہر کیا تھا ، اسے حتمی بنا دیا گیا ہے ۔ یہ بخوبی ممکن ہے کہ نواب ذوالفقار علی خاں اور منشی احمد دین کے بیانات ہی علامہ اقبال کی نظر میں معتبر شمار ہوئے ہوں ۔

اقبال کی زندگی میں جو "Who's Who" شائع ہوئے ، ان میں بھی سال پیدائش کا مسئلہ طے شدہ نظر نہیں آتا ۔ مرتبین چونکہ قریبی ذرائع سے تعلق نہیں رکھتے اس لیے ان کے ذرائع معلومات کی صحت پر شک کیا جا سکتا ہے ۔ ۱۹۳۸ء میں ''انڈین انسائیکلوپیڈیا'' کے مرتب پی ۔ ڈی ۔ چندرا نے ۱۸۷۷ء کو سال پیدائش شمار کیا ہے ۔[۱] اس طرح تھامس پیٹر (Thomas Peter) نے ۱۹۳۶ء میں Who's Who in India میں سال پیدائش ۱۸۷۷ء قرار دیا ہے ۔[۲] اس سے یہ اندازہ کرنا مشکل نہیں کہ علامہ کی زندگی میں جو سنین عیسوی دیے گئے ان میں چھہتر اور ستتر کا فرق پایا جاتا ہے ۔ ۱۹۳۷ء میں غالباً انھی حوالوں پر Gott Field Simoh نے بھی ۱۸۷۷ء کو سال پیدائش قرار دیا ۔[۳]

علامہ کے حین حیات میں حلقۂ احباب سے باہر جو حالات شائع ہوئے ان میں اختلاف ہے ۔ ''خم خانۂ جاوید'' از لالہ سری رام طبع ۱۹۰۸ء جلد اول میں ولادت اقبال ۱۸۷۰ء[۴] اور ''قند اردو'' مرتبہ

۱- ایضاً ، ص ۳۵۹ - ۲- ایضاً ، ص ۱۷۳ -

۳- Date of Birth of Iqbal ، ص ۵ -

۴- کتاب مذکور ، ص ۳۶۹ -

جلال الدین احمد جعفری زینبی میں ، جو میٹریکولیشن برائے الہ آباد اور پنجاب کا نصاب تھا اور ۲۴-۱۹۲۳ء کے لگ بھگ شائع ہوا ، سالِ پیدائش ۱۸۷۰ء دیا گیا ہے۔[1] عبارتوں کی مماثلت سے اندازہ ہوتا ہے کہ جعفری نے حالاتِ زندگی ''خم خانۂ جاوید'' سے اخذ کیے ہوں گے۔ ''خم خانۂ جاوید'' کے مصنف نے معاصرین کے حالات جمع کرنے کے لیے خود شعرا اور ان کے قریبی احباب سے خط و خطابت کی تھی۔ علامہ اقبال کے حلقۂ احباب میں سے انھوں نے مقدمۂ کتاب میں شیخ عبدالقادر ، پنڈت کیفی اور نواب ذوالفقار علی خاں کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ اغلب یہ ہے کہ علامہ کے حالات انھی ذرائع سے حاصل کیے ہوئے ہوں گے۔ تاہم یہ سوال اپنی جگہ اہم ہے کہ ۱۸۷۰ء کے بارے میں ذریعۂ معلومات کیا ہے۔ اسی طرح حافظ محمود شیرانی نے جو علامہ کے قریبی نیازمندوں میں تھے اور محتاط محقق کی حیثیت سے شہرت رکھتے ہیں ، ''سرمایۂ اردو'' کے نام سے پنجاب یونیورسٹی کے لیے میٹرک کا نصاب ترتیب دیا۔ انھوں نے علامہ کا سنہ پیدائش ۱۸۷۵ء[2] بیان کیا ہے۔ عین ممکن ہے کہ ان کے مآخذ ''کشمیری میگزین'' اور ''مشاہیرِ کشمیر'' ہوں۔ تاہم یہ بات عجیب ہے کہ حافظ صاحب نے نیرنگ خیال میں درج ترمیمی بیان کو قابل اعتماد نہیں سمجھا اور اسے اقدم ماخذ کے طور پر ترجیح دی ہے ، حالانکہ ترمیم شدہ بیان کو مرجّح شمار کرنا چاہیے تھا۔

ان معاصر شہادتوں سے قطع نظر اگر اقبال کے اپنے بیانات اور تعلیمی ریکارڈ کو دیکھا جائے تو وہاں بھی بہت کچھ تفاوت نظر آتا ہے۔

۱- کتاب مذکور ، ص ۳۳۹ -

۲- سرمایۂ اردو ، ص ۳۳۷ -

"اقبال اِن پکچرز" میں علامہ کا مڈل کا سرٹیفیکیٹ شائع ہوا ہے ۔ مڈل کا امتحان انھوں نے ۱۸۹۱ع میں پاس کیا ۔ اس سرٹیفیکیٹ کی پشت کی عبارت شائع نہیں ہوئی لیکن ان کے بھتیجے شیخ اعجاز احمد کے پاس اصل سرٹیفیکیٹ موجود ہے اور انھوں نے اس کا عکس بھی چھاپ[1] دیا ہے ۔ اس سے رجوع کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ طالب علم (یعنی علامہ اقبال) کے فارم داخلہ کے مطابق ۱۸۹۱ع میں ان کی عمر ۱۵ برس تھی ۔ اس لحاظ سے سالِ پیدائش ۱۸۷۶ع ہوا ۔

۱۸۹۳ع میں علامہ نے میٹرک کا امتحان پاس کیا اور سکاچ مشن کالج سیالکوٹ میں ایف ۔ اے کے پہلے سال میں داخل ہوئے ۔ "روزگار فقیر" سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا داخلہ ۵ مئی ۱۸۹۳ع میں ہوا ۔ کالج کے ریکارڈ کے مطابق اس وقت علامہ کی عمر اٹھارہ برس کی تھی ۔[2] اس لحاظ سے سالِ پیدائش ۱۸۷۵ع ہونا چاہیے ۔ علامہ نے بی ۔ اے ۔ کا امتحان ۱۸۹۷ع میں پاس کیا اور پنجاب یونیورسٹی کیلنڈر میں اس کا اندراج موجود ہے جہاں علامہ کی اپنی بیان کردہ اطلاع کے مطابق ان کی عمر انیس برس درج ہوئی ہے ۔[3] اس اعتبار سے سالِ پیدائش ۱۸۷۸ع ہونا چاہیے ۔

علامہ اقبال نے ۱۹۰۷ع میں میونخ یونیورسٹی میں پی ایچ ۔ ڈی کا مقالہ پیش کیا تو شروع میں اپنے حالات زندگی پر ایک نوٹ بھی لکھا ۔ اس کا عکس بھی "اقبال اِن پکچرز" میں شامل ہے ۔ عکس میں پیدائش کی تاریخ ۳ ذی قعدہ ۱۲۹۴ھ مرقوم ہے اور قوسین میں

۱- Allama Iqbal's Date of Birth ، اعجاز احمد ، ص ۲۴ ، عکس سرٹیفیکیٹ ۔

۲- روزگار فقیر ، جلد اول ، ص ۲۲۳ ۔

۳- کلاسیکی ادب کا تحقیقی مطالعہ ، ص ۳۰۷ ۔

۱۸۷۶ع کا سنہ درج ہے -[1] تقویم کی رو سے ۳ ذی قعدہ ۱۲۹۴ھ ۹ نومبر ۱۸۷۷ع کے مطابق ہے - چنانچہ گرین وائل (Grenvialle) کی شائع کردہ تقویم Muslim and Christian Calanders کی رو سے ۹ نومبر ۱۸۷۷ع کو جمعرات کا دن شمار ہونا چاہیے - Wuder Filed کی تقویم کے مطابق بھی یہ جمعرات کا دن تھا - لیکن خالدی کی تقویم ہجری یا عیسوی کی رو سے ۹ نومبر کو جمعے کا دن پڑتا ہے - شیخ اعجاز احمد کے بیان کے مطابق ، جو ''روزگار فقیر'' کی جلد اول میں شامل ہے اور خاندانی روایت پر مبنی ہے ، علامہ کی ولادت جمعے کے روز صبح چار بجے کے قریب ہوئی تھی - یہ معمولی فرق اس لیے بھی قابلِ لحاظ نہیں کہ جنتریوں کے حساب اور چاند کے طلوع کے سلسلے میں ایک آدہ دن کا فرق بعید از امکان نہیں - دوسرے جمعہ شمار کرنے میں اس لیے بھی قباحت نہیں تھی کہ جمعے کے دن صبح چار بجے ان کی پیدائش بتائی جاتی ہے اور اس طرح بارہ بجے شب کے بعد کا شمار اگلے دن ہی میں ہوگا -

سب سے زیادہ مستند اندراج میونسپل کمیٹی کا ریکارڈ ہو سکتا تھا لیکن محققین میں یہاں بھی اختلاف رہا ہے - ریکارڈ میں ۱۸۷۳ع کے تحت نتھو (نور محمد) کے ہاں ایک لڑکے کی پیدائش کا اندراج موجود ہے - اسی بنا پر ''سیرتِ اقبال'' از محمد طاہر فاروقی میں علامہ کا سال پیدائش ۲۴ ذی الحجہ ۱۲۸۹ھ مطابق ۱۲ فروری ۱۸۷۳ع درج ہوا ہے اور حاشیے میں یہ نوٹ ہے:

''پیدائش کی یہ تاریخ سیالکوٹ کے رجسٹر پیدائش سے تصدیق شدہ

۱- اقبال اِن پکچرز -

ہے - اس کے مقابلے میں ۱۸۷۶ع والی روایت ضعیف نظر آتی ہے -''[۱]

''ذکر اقبال'' مرتبہ عبدالمجید سالک میں یہی نوٹ درج ہے اور علامہ کی ولادت ۲۶ ذی الحجہ ۱۲۸۹ھ مطابق ۲۲ فروری ۱۸۷۳ع شمار ہوئی ہے -[۲]

دو اور بیان قابلِ غور ہیں - ''روزگار فقیر'' کے مصنف نے سالِ پیدائش پر مفصل بحث کی ہے - چنانچہ ''روزگار فقیر'' جلد اول میں سالِ پیدائش پر مفصل بحث کر کے یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ ۲۲ فروری ۱۸۷۳ع سال پیدائش درست نہیں بلکہ ۳ ذی قعدہ ۱۲۹۴ھ درست تاریخ ہے جو ۹ نومبر ۱۸۷۷ع کو پڑتی ہے :

''میونسپل کمیٹی سیالکوٹ کے رجسٹر پیدائش کا جائزہ لینے پر پایا گیا کہ ۲۲ فروری ۱۸۷۳ع کے اندراج کے بعد ۱۸۷۷ع تک علامہ کے والد صاحب کے ہاں کسی اور لڑکے کی پیدائش کا اندراج نہیں - کہا جا سکتا ہے کہ جب رجسٹر پیدائش میں ۹ نومبر ۱۸۷۷ع کا اندراج نہیں تو یہ تاریخ پیدائش کیسے درست ہو سکتی ہے - اس سلسلے میں عرض ہے کہ رجسٹر پیدائش میں عدمِ اندراج عدمِ پیدائش کا ثبوت قرار نہیں دیا جا سکتا - اس زمانے میں رجسٹر پیدائش میں ہر ایک پیدائش درج کیے جانے کا اتنا اہتمام نہ تھا جو ان دنوں میں ہے ، لہٰذا امکان ہے کہ علامہ کی پیدائش درج نہ کرائی گئی ہو -''[۳]

۱- سیرت اقبال ، ص ۲۶ ، طبع ثالث ستمبر ۱۹۳۹ع -
۲- ذکر اقبال ، ص ۱۰ -
۳- ''روزگارِ فقیر'' ، طبع چہارم ، مئی ۱۹۶۳ع ، ص ۲۳۵ -

یہ دلیل کہ عدمِ اندراج عدمِ پیدائش کا ثبوت نہیں ، اپنی جگہ پر درست ہے لیکن یہ بات بھی عجیب ہے کہ علامہ کے والد میونسپل کمیٹی میں ملازم رہے - پہلے بچے کا اندراج تو انھوں نے کرایا لیکن اندراج کی قانونی حیثیت سے واقف ہونے کے باوجود ۱۸۷۷ء میں پیدائش کا اندراج کرانا ضروری نہیں سمجھا -

اس موضوع پر سب سے مفصل بحث ''اقبال درونِ خانہ'' کے مصنّف خالد نظیر صوفی نے کی ہے اور میونسپل کمیٹی کے ریکارڈ کی دوبارہ چھان بین کر کے بحث کو ایک نئی شکل دی ہے - انھوں نے ۱۸۷۰ء سے ۱۸۷۷ء تک کے اندراجات کی باقاعدہ چھان بین کی ، اور شیخ نور محمد عرف نتھو کے چار بچوں کا اندراج ڈھونڈ نکالے - ان کی رائے کے مطابق علامہ اقبال نہ ۲۲ فروری ۱۸۷۳ء کو پیدا ہوئے ، نہ ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کو بلکہ صحیح تاریخِ پیدائش ۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ء ہے -

''روزگارِ فقیر'' کے بیان پر بحث کرتے ہوئے اور میونسپل کمیٹی کے مختلف اندراجات کی روشنی میں انھوں نے جو چارٹ دیا ہے اس کے مطابق نمبر شمار ۳۳۴ پر نتّھو کی ایک لڑکی کی تاریخِ پیدائش ۶ ستمبر ۱۸۷۰ء ، شمار ۱۴۰ پر ۲۲ فروری ۱۸۷۳ء کو ایک لڑکے کی پیدائش اور نمبر شمار ۱۰۴۸ پر ۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ء کو دوسرے لڑکے کی پیدائش اور نمبر شمار ۹۶۲ پر ۱۴ نومبر ۱۸۷۶ء کو ایک لڑکی کی پیدائش بیان کی ہے -[1] ان سلسلہ وار اندراجات کی تشریح کرتے ہوئے انھوں نے بتایا کہ ۱۸۷۰ء میں پیدا ہونے والی لڑکی علامہ کی بڑی ہمشیرہ طالع بی بی زوجہ غلام محمد تھی - دوسرا

۱- اقبال درونِ خانہ ، اپریل ۱۹۷۱ء ، ص ۱۵۵ -

اندراج یعنی ۲۲ فروری ۱۸۷۳ع کا دراصل ان کے ایک اور بھائی کے بارے میں ہے جو شیرخوارگی کی عمر میں فوت ہوا اور جسے ان کی دیورانی نے گود لیا تھا۔ سوا دس ماہ بعد ۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ع کو جو بچہ پیدا ہوا وہ علامہ اقبال تھے۔[1] چوتھا اندراج علامہ کی بہن کریم بی بی زوجہ احمدالدین کے بارے میں ہے۔[2]

اس وقت تک ''اقبال درونِ خانہ'' کے اندراجات کے بارے میں شیخ اعجاز احمد کا ایک نوٹ سامنے آ چکا ہے[3] جس میں انھوں نے بعض قرائن سے خالد نظیر صوفی کے تعیّنِ سال کو رد کیا ہے۔ اسی طرح سیّد عبدالواحد اور بعض دوسرے محققین نے بھی علامہ کی اپنی بیان کردہ تاریخ کو، جو انھوں نے اپنے پی ایچ۔ڈی کے مقالے میں دی ہے، یعنی ۳ ذی قعدہ ۱۲۹۴ھ، مطابق ۹ نومبر ۱۸۷۷ع صحیح قرار دیا ہے۔

اقبال کے سالِ ولادت کی بحث سمٹ سمٹا کر تین نکات پر مرکوز ہو جاتی ہے:

(الف) اقبال کا سنہ پیدائس ۳ ذی قعدہ ۱۲۹۴ھ ہے۔

(ب) اقبال کا سنہ ولادت ۲۲ فروری ۱۸۷۳ع ہے۔

(ج) اقبال کا سالِ پیدائش ۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ع ہے۔

اب ان تینوں اطلاعات پر فرداً فرداً بحث کی جاتی ہے:

جمعہ ۱۲۹۴ھ/۱۸۷۷ع کی روایت:

علامہ اقبال نے اپنے پی ایچ۔ڈی کے مقالے کے شروع میں

۱۔ ایضاً، ص ۱۵۶، ۱۵۷۔

۲۔ ایضاً، ص ۱۵۹۔

۳۔ سہ ماہی ''اقبال''، جنوری ۱۹۷۳ع۔

حسبِ ضابطۂ دانش گاہ اپنے مختصر حالات بقیدِ سالِ پیدائش دیے جس میں دو باتیں قابلِ غور ہیں :

۱- سنہ پیدائش ۳ ذی قعدہ ۱۲۹۴ھ (مطابق ۱۸۷۶ع) ۔

۲- سکول میں داخلے سے قبل علامہ نے چند برس مکتب میں تعلیم پائی ۔

۳ ذی قعدہ ۱۲۹۴ھ کو علامہ نے ''قوسین'' میں ۱۸۷۶ع لکھا ہے جو دراصل ۹ نومبر ۱۸۷۷ع ہونا چاہیے تھا ۔ بظاہر علامہ نے سنہِ ہجری کو سنہِ عیسوی میں بدلنے کے لیے کسی تقویم سے رجوع نہیں کیا ، تاہم سیّد عبدالواحد کی یہ دلیل قابلِ قبول نہیں کہ اُس زمانے میں کوئی جنتری موجود نہیں تھی[1]، حالانکہ خود جرمن زبان میں بھی ایسی جنتریاں شائع ہو چکی تھیں اور خود علامہ نے اپنے مقالے کے متن میں ہجری سنین کو عیسوی میں بدلنے کے لیے ان سے استفادہ بھی کیا تھا ۔ تاہم ظاہر ہے کہ اپنے حالات کے ضمن میں تقویم استعمال کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی اور تخمینے ہی سے صرف سالِ پیدائش کو منتقل کیا اور دن اور مہینے کو چھوڑ دیا ۔

علامہ نے ہجری سنہ کو جس طرح عیسوی میں بدلا ہے ، اس کے بارے میں دو قیاس ہو سکتے ہیں : ایک تو یہ کہ اس مقصد کے لیے انھوں نے تقویم کی بجائے زبانی حساب کو ترجیح دی ہو جس میں ایک سال کا فرق بخوبی ممکن ہے ۔ مثلاً ہجری ۱۲۹۴ع میں ہر صدی کے تین تین عدد شمار کر کے بارہ صدیوں کے چھتیس اور چورانوے کو دو تہائی کے برابر شمار کرتے ہوئے اس کی میزان اڑتیس کی گئی ہو ۔ اس طرح ۱۲۹۴ میں سے اڑتیس منہا کیے تو باقی

۱- Date of Iqbal's Birth ، ص ۹ ۔

۱۲۵۶ برآمد ہوئے - اس عدد میں ۶۲۲ جمع کیے تو سنہ ۱۸۷۶ع برآمد ہوا - یا پھر دوسرا قیاس یہ ہے کہ انھوں نے مطبع آفتاب پنجاب لاہور کی ۱۸۷۶ع کی اس جنتری استعمال کی ہو ، جسے دیوان بوٹا سنگھ نے شائع کیا تھا - اس جنتری کے صفحہ ۲۲ پر ۱۲۹۳ھ کچھ اس طرح مرقوم ہے کہ اسے بآسانی ۱۲۹۴ پڑھا جا سکتا ہے -

پی ایچ - ڈی کے مقالے کے علاوہ ۱۹۳۱ع میں پاسپورٹ میں بھی ۱۸۷۶ع کا اندراج ہے - ۱۹۰۵ع کا پاسپورٹ دستیاب نہیں لیکن غالب گمان یہی ہے کہ اس میں بھی ۱۸۷۶ع ہی ہوگا -

دوسری اطلاع قابلِ غور ہے جس کے مطابق علامہ اقبال نے خود اقرار کیا ہے کہ ان کی ابتدائی تعلیم مکتب میں ہوئی - علامہ کے اصل جملے یہ ہیں :

> "My education began with the study of Arabic and Persian. A few years after I joined one of the local schools.[1]

محمد دین فوق نے ۱۹۰۹ع ، ۱۹۳۰ع اور پھر ۱۹۳۲ع میں فرمایا :

> "ابتدا میں اکثر مسلمان بچوں کی طرح انھوں نے بھی "کچھ دنوں" مکتب کی ہوا کھائی - پھر مدرسے میں داخل ہوئے اور پانچویں کا امتحان وظیفہ لے کر پاس کیا -"[2]

اس اقتباس میں "کچھ دنوں" کا لفظ کچھ غیرمحتاط طریقِ بیان

۱- اقبال اِن پکچرز -

۲- نیرنگِ خیال ، اقبال نمبر ، ص ۲۵ -

ہے - حقیقت یہی ہے جو علامہ نے خود بیان کی ہے کہ سکول کے داخلے سے قبل ''چند برس'' انھوں نے مکتب میں بسر کیے - اس کی مدت ایک دو برس تھی یا زیادہ ؟ اس کے بارے میں حتمی طور پر کچھ کہنا ممکن نہیں - مولانا غلام رسول مہر کو ڈاکٹر عبداللہ چغتائی اور سیّد نذیر نیازی کی موجودگی میں علامہ کے استاد زادے اور ہم عمر سیّد تقی شاہ نے بتایا کہ ابتدا میں علامہ کو دینی تعلیم کے لیے ایک مکتب میں بٹھا دیا گیا تھا -[١] ''ذکرِ اقبال'' میں بھی مکتب نشینی کا حوالہ آیا ہے لیکن مدتِ مکتب نشینی نہیں بتائی گئی -[٢] ''اقبال درونِ خانہ'' میں خالد نظیر صوفی نے لکھا ہے کہ علامہ ، مسجد شوالہ والی میں مکتب مولوی غلام حسن میں تعلیم پاتے رہے - مدتِ مکتب نشینی ''ایک دو برس'' قرار دی گئی ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ اسی لیے علامہ سکول میں دیر سے داخل ہوئے -[٣]

کرم بی‌بی کے بیان کے مطابق علامہ کی ابتدائی مکتبی تعلیم مسجدمیں ہوئی تھی - ان کا مفصل بیان یہ ہے :

> ''اقبال مکتب میں زیرِ تعلیم رہے ، یہاں عمر شاہ کے مکتب میں پانچ جماعتیں پڑھیں - میں (کرم بی‌بی) بھی اسی مکتب میں پڑھتی رہی - مکتب میں حکیم حسام الدین کی بہو رقیّہ کے علاوہ احمداں ، عمر شاہ اور ان کی بیٹی پڑھا کرتے تھے''-

---

١- دیباچہ ''اقبال درونِ خانہ'' از مہر ، ص ١٨ ، ١٩ -
٢- ذکرِ اقبال ، ص ١١ و ٢٧٣ -
٣- اقبال درونِ خانہ ، ص ١٦٢ - ١٦٣ -

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ''درونِ خانہ'' کے مصنّف کو مسجد کے سلسلے میں مغالطہ ہوا ۔ نیز یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ علامہ کی مکتبی تعلیم پانچ جماعتوں تک تھی ۔ اقبال کا اپنا بیان واضح ہے اور "A few years" سے مراد ''کئی'' برس ہے ۔ اگر مکتبی تعلیم کے بعد علامہ نے پہلی جماعت ہی میں داخلہ لیا ہو تو ان کا اور ان کے ہم جماعتوں کی عمر کا فرق ضرور رہے گا ، اور اگر چند جماعتیں چھوڑ کر براہِ راست اوپر کی کلاس میں داخلہ لیا ہو تو پھر عمر کے فرق کا امکان باقی نہیں رہتا ۔ دوسرے قرینے کے لیے کوئی معاصر یا متاخر تائیدی شہادت نہیں ۔ البتہ فوق نے جس انداز میں تذکرہ کیا ہے اس سے جملوں کی در و بست میں اس کا امکان ہوسکتا ہے کہ شاید سیدھے پانچویں جماعت میں داخل ہوئے ہوں ۔ لیکن فوق کا اندازِ تحریر محتاط نہیں ورنہ چند برس کو وہ ''کچھ دن'' نہ کہتے ۔ علامہ کے چوتھی جماعت میں پڑھنے کا ثبوت شیخ آفتاب احمد کے مقالے میں پایا جاتا ہے ۔[1] بالائی جماعتوں میں داخلہ نادرالوقوع ہوتا ہے ۔ اگر علامہ نے براہِ راست کسی بالائی جماعت میں داخلہ لیا ہوتا تو اعزہ و احباب اس کا ذکر ضرور کرتے ۔ معاصرین و متاخرین کی خاموشی سے شاید یہ نتیجہ نکالنا خلافِ واقعہ نہ ہو کہ پانچ برس کی مکتب نشینی کے بعد علامہ نے براہِ راست پہلی جماعت ہی میں داخلہ لیا ۔ A few years کی ترکیب ظاہر کرتی ہے کہ اس کی حدود بخوبی تین برس سے نو برس کے زمانے تک حاوی ہیں ۔ اگر محتاط اندازِ بیان اختیار کیا جائے تو ایک یا دو برس یا تین برس

۱۔ نیرنگِ خیال ، اقبال نمبر ، ص ۴۷ ، مقالہ بعنوان ''علامہ سر اقبال کے اُستاد'' ، ''حیاتِ اقبال'' مطبوعہ تاج کمپنی ، ص ۱۲ ، ۱۳ ۔

تک کے لیے بھی گنجائش موجود ہے ۔ علامہ کے زمانے میں عموماً
پانچ برس کی عمر کے طالب علم سکول میں داخلہ لیتے تھے اور
مڈل پاس کرتے وقت عام طور پر طالب علم کی عمر تیرہ برس کے
قریب ہو جاتی تھی ۔ علامہ کے مڈل کے سرٹیفکیٹ میں پندرہ برس
درج ہے ۔ اگر پہلی جماعت ہی سے داخلہ لیا تو ان کے سکول
میں داخل ہونے کی عمر سات برس کے لگ بھگ ہوگی ۔ اس لحاظ
سے مکتب نشینی کی مدت دو برس شمار کرنی ہوگی اور ۱۸۷۷ع پر
اتفاق کی صورت میں مڈل پاس کرتے وقت عمر سولہ برس شمار ہوگی
اور مدتِ مکتب نشینی ایک سال ہوگی ، اور ۱۸۷۳ع کی صورت
میں پانچ سال ہوگی ۔ اگر مکتب نشینی کی مدت دو تین برس سے
زیادہ ہو تو اس کی آخری حد بہرحال چار یا پانچ برس متصوّر ہوسکتی
ہے ۔ اس صورت میں ان کی پیدائش کا سنہ ۱۸۷۷ع سے لے کر
۱۸۷۳ع کے آس پاس چلا جائے گا اور مڈل کے سرٹیفکیٹ کا اندراج
غلط ٹھہرے گا ۔ اس استدلال کی بنا پر اگر ہم معلوم سے نامعلوم
کی طرف سفر کرنا چاہیں اور مڈل کے سرٹیفکیٹ کے اندراج کو
قطعی مان لیں تو پھر مکتب نشینی دو تین اور پانچ برس تک جاتی
ہے اور معاصر بیان کی صورت میں پانچ برس ۔ لیکن اگر منطق کا
رخ برعکس ہو تو سنین کا دائرہ وسیع ہو جائے گا اور مڈل کی
بیان کردہ عمر کا تخمینہ مشکوک ٹھہرے گا ۔

۱۲ فروری ۱۸۷۳ع :

اس سنہ کا ذکر پہلی بار علامہ اقبال کی وفات (۲۱ اپریل
۱۹۳۸ع) کے بعد اخبار ''انقلاب'' کے اعلان سے ہوتا ہے ۔ جو سنہ
ان کی زندگی میں بیان ہوئے وہ ۱۸۷۰ع ، ۱۸۷۵ع ، ۱۸۷٦ع اور

۱۸۷۷ع بتایا - ۷ مئی ۱۹۳۸ع کے اخبار ''انقلاب'' میں یہ اطلاع دی گئی کہ علامہ کے برادرِ بزرگوار کی بیان کردہ تاریخِ ولادتِ اقبال دسمبر ۱۸۷٦ع درست نہیں بلکہ وہ ۲۲ فروری ۱۸۷۳ع بمطابق ۲۴ ذی الحجہ ۱۲۸۹ھ میں پیدا ہوئے۔[1] اخبار کا اصل اقتباس جو ''روزگارِ فقیر'' میں درج ہے ، ذیل میں دیا جاتا ہے :

''حضرت علامہ اقبال کے مختصر سوانح حیات ''انقلاب'' کی گزشتہ اشاعت میں چھپے تھے - ان میں شیخ عطا محمد صاحب برادرِ کلاں حضرت علامہ مرحوم کے تخمینی بیان کے مطابق مرحوم کی تاریخ پیدائش دسمبر ۱۸۷٦ع بتائی گئی تھی لیکن تحقیقی طور پر یہ معلوم ہو چکا ہے کہ حضرت علامہ مرحوم ۲۲ فروری ۱۸۷۳ع کو پیدا ہوئے۔ اسلامی تاریخ ۲۳ و ۲۴ ذی الحجہ ۱۲۸۹ھ تھی - ان تاریخوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علامہ مرحوم کی عمر بحساب سنینِ شمسی ٦۵ برس دو ماہ اور بحسابِ قمری ٦۷ برس دو ماہ ہوئی''۔[2]

اخبار ''انقلاب'' کی مذکورہ بالا اشاعت کے بعد تاج کمپنی نے ''حیاتِ اقبال'' شائع کی جس میں سالِ پیدائش ۱۸۷۳ع درج ہوا -[3] اسی زمانے میں محمد حسین خاں نے کتاب بعنوان ''اقبال'' لکھی (اپریل ۱۹۳۹ع) - اس میں بھی تاریخِ ولادت ۲۲ فروری ۱۸۷۳ع[4] درج ہے - طاہر فاروقی نے جنوری ۱۹۳۹ع میں

۱- Date of Iqbal's birth ، از سیّد عبدالواحد ، ص ۱ -
۲- روزگارِ فقیر ، جلد اوّل ، ص ۲۳۰ (بحوالہ ''انقلاب'') -
۳- حیات اقبال ، ص ۱۰ -   ۴- ''اقبال'' ، ص ۹ -

''سیرتِ اقبال'' شائع کی ۔ اس کا تیسرا ایڈیشن ، جو ستمبر ۱۹۴۹ء
میں شائع ہوا ، میرے پیشِ نظر ہے ۔ اس میں ذیل کا نوٹ ملتا ہے :

''الغرض ایسے مردانِ خدا کے آغوش میں اقبال ۲۴
ذی الحجہ ۱۲۸۹ھ مطابق ۲۲ فروری ۱۸۷۳ء کتمِ عدم
سے عالمِ وجود میں آئے ۔''[1]

کتاب کے حاشیے میں مندرجہ ذیل نوٹ ملتا ہے :

''پیدائش کی یہ تاریخ سیالکوٹ کے رجسٹر فوتی و پیدائش
سے تصدیق شدہ ہے ۔ اس کے مقابلے میں ۱۸۷۶ء والی
روایت ضعیف نظر آتی ہے ۔''[2]

''ذکرِ اقبال'' جون ۱۹۵۵ء میں شائع ہوئی جس میں سالک
مرحوم لکھتے ہیں :

''علامہ کی ولادت ۲۴ ذی الحجہ ۱۲۸۹ھ مطابق ۲۲
فروری ۱۸۷۳ء کو ہوئی ۔''[3]

فٹ نوٹ کی عبارت یہ ہے :

''تصدیق ڈپٹی کمشنر سیالکوٹ بحوالہ رجسٹر پیدائش و
اموات ۔''

یہاں یہ بات زیرِ بحث نہیں کہ سالک مرحوم نے یا بزم اقبال
نے ریکارڈ سے خود تصدیق کرائی تھی یا نہیں ، صرف اتنا عرض کر
دینا کافی ہوگا کہ ''سیرتِ اقبال'' کی عبارت اور فٹ نوٹ اور سالک
مرحوم کی عبارت اور فٹ نوٹ میں نسبتِ قریبہ پائی جاتی ہے ۔ مجھے

۱۔ سیرتِ اقبال ، ص ۲۵ ، ۲۶ ۔
۲۔ ایضاً ، ص ۲۶ ۔
۳۔ ذکرِ اقبال ، ص ۱۰ ۔

یہ بتایا گیا ہے کہ بزم نے خود رجسٹر کی مصدقہ نقل حاصل کی تھی جو سالک صاحب کے پیشِ نظر تھی - اگر یہ اطلاع صحیح ہے تو مرحوم نے اخذِ مطالب میں کس قدر بے احتیاطی سے کام لیا ہے - ڈپٹی کمشنر نے پیدائش و اموات کے رجسٹر کے اندراج کی نقل تصدیق کر کے بھیجی ہوگی ، لیکن (جیسے کہ شیخ اعجاز احمد صاحب نے اپنے نوٹ میں لکھا ہے) جملے کا مفہوم یہ ہوگیا کہ ڈپٹی کمشنر نے نقل کی نہیں بلکہ تاریخِ پیدائش کی تصدیق و توثیق کی ہے -[1]

۱۸۷۳ع کی تائید میں دو دلیلیں دی جا سکتی ہیں :

۱- میونسپل کمیٹی کا ریکارڈ مستند معاصر و شہادت ہے - اس کے مقابلے میں کوئی دوسری تحریر قابلِ قبول نہیں ہے -

۲- ۱۸۷٦ع اور ۱۸۷۷ع کے سلسلے میں میونسپل کمیٹی کے ریکارڈ میں نور محمد عرف نتھو کی کسی اولاد کی پیدائش کا ذکر نہیں -

اس بارے میں یہ بھی پیشِ نظر رہے کہ رجسٹر میں پیدا ہونے والے بچے کا نام درج نہیں - اس لیے اس کا امکان رہتا ہے کہ وہ اندراج کسی اور بچے کا ہو - نیز آج بھی ایسے افراد موجود ہیں جن کی پیدائش کا اندراج میونسپل کمیٹی میں نہیں کرایا گیا -

تردید میں جو دلائل سامنے آئے ہیں ، ان کا ذکر کسی قدر تفصیل سے کیا جاتا ہے :

۱- سید عبدالواحد کا اعتراض ہے کہ برِصغیر میں میٹرک کا امتحان پاس کرنے والے طالب علم کی عمر عموماً

۱- Allama Iqbal's date of birth شیخ اعجاز احمد ، ص ٥ -

سولہ برس ہوتی ہے اور زیادہ ذہین طلبہ اس سے کم عمر میں امتحان پاس کر لیتے ہیں۔ اقبال کے میٹرک کے امتحان کا سنہ معلوم ہے - ۱۸۷۳ع سال پیدائش شمار ہو تو اس وقت علامہ کی عمر اکیس برس ہوگی۔ سید عبدالواحد کا خیال یہ ہے کہ ان ایسے ہونہار طالب علم سے یہ بات بعید ہے۔[1] سید عبدالواحد فراموش کر جاتے ہیں کہ اقبال نے سکول کی تعلیم سے چند برس قبل مکتب میں تعلیم پائی تھی۔ ۱۸۹۱ع میں مڈل پاس کرتے وقت اقبال کی عمر پندرہ برس تھی۔ حالانکہ ان کے استدلال کے مطابق اس وقت علامہ کی عمر ۱۳ برس اور زیادہ ہونہار ہونے کی صورت میں اور بھی کم ہونی چاہیے۔

۲- سید عبدالواحد، چودھری محمد حسین کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> "It must be put on record that whenever the question of Iqbal's birth arore his great friend, chaudhary Muhammad Hussain used to say that it was impossible for him not to belive any information supplied by Iqbal himself. And one would be quite safe in following Ch. Muhammad Hussain in this matter."[2]

اس استدلال میں منطقی مغالطہ ظاہر ہے۔ ایک ستم ظریف تو

۱- Date of birth of Iqbal، ص ۱ -

۲- Date of Iqbal's birth، ص ۷ -

یہاں تک کہتے ہیں کہ اقبال جھوٹ نہیں بول سکتے ۔ ان کے بیان کردہ سنہ پیدائش سے اختلاف اقبال کی توہین ہے ۔ اس منطق کو کسی قدر آگے لے جائیں تو یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کی بیان کردہ تاریخ کو غلط کہنے سے ان کا سارا فلسفہ اور عقائد و خیالات باطل ٹھہرتے ہیں ۔ ظاہر ہے یہ جذباتی رویہ ہے جس میں منطق کو مضحکہ خیز حدود تک لے جایا گیا ہے ۔ اقبال کے پاس اپنے سنہ پیدائش کے بارے میں معلومات ناکافی بھی ہو سکتی ہیں اور ان کے ذرائع معلومات ناقص بھی ہو سکتے ہیں اور اس بنا پر معلومات غلط ثابت ہونے پر یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ اقبال کا فلسفہ صحیح نہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ کسی فرد کے وہ بیانات ، جو چشم دید حقائق کے بارے میں ہوں مستند ہوں گے ۔ پیدائش کے وقت نہ شعور بیدار ہوتا ہے ، نہ کوئی شخص معروضی طور پر اپنی پیدائش کے عمل کو دیکھ سکتا ہے ۔ یہ اطلاعات تو ہمیشہ دوسروں سے حاصل ہوتی ہیں ، اس لیے اقبال کی پیدائش کے بارے میں اس کی اپنی اطلاعات بھی دوسروں کے بیانات پر مبنی ہیں اور ان کے غلط ہونے کا امکان بھی ہے ۔ شک و شبہے کا پہلو اس لیے بھی نکلتا ہے کہ علامہ کے مڈل کا امتحان دینے کے تخمینے ، مرے کالج سیالکوٹ میں داخلے کے وقت ان کی عمر ، بی ۔ اے کے امتحان کے وقت فارم داخلے میں اندراج ، تینوں میں فرق پایا جاتا ہے اور یہی ان کی اپنی معلومات کے غیرمعتبر ہونے کا ایک سبب ہے ۔

۳۔ ''اقبال درونِ خانہ'' کے مولف نے اپنی تحریر میں فیملی ریکارڈ کا حوالہ بھی دیا تھا جس کے مطابق انھوں نے علامہ کے دوسرے بہن بھائیوں کی پیدائش اور وفات کے

سلسلے میں گھریلو یادداشت کا ذکر کیا ہے۔

(دیکھیے صفحہ ۱۵۶ ، ۱۵۷)

''روزگار فقیر'' کے مولف اس کی تردید میں لکھتے ہیں :

''راقم الحروف نے حضرت کے برادر زادہ شیخ اعجاز احمد سے تصدیق کرا لی ہے کہ ان کے ہاں کوئی ایسا فیملی ریکارڈ نہ اب ہے نہ پہلے کبھی تھا جس میں حضرت علامہ کی تاریخ پیدائش ۲۲ فروری ۱۹۷۳ع درج ہو۔''[1]

یاد رہے کہ یہ استدلال جو ۱۸۷۳ع کے خلاف دیا گیا ہے ، بآسانی ۱۸۷۶ع اور ۱۸۷۷ع کے بارے میں بھی دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ ان سنین کے بارے میں بھی کوئی مستند اور یقینی معاصر شہادت نہیں ہے۔ ۳ ذی قعدہ ۱۲۹۴ھ والا بیان ، جو علامہ اقبال نے پی ایچ۔ ڈی کے مقالے کے شروع میں دیا ہے ، غالباً زبانی روایات ہی پر مبنی تھا۔ چاہے یہ معلومات ان کے والد نے مہیا کی ہوں یا کسی اور بزرگ نے۔ اس کے مقابلے میں ۲۲ فروری ۱۸۷۳ع کا میونسپل ریکارڈ تحریری صورت میں ہے اور اس کی تردید میں یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ یہ اندراج علامہ کے بارے میں نہیں ہے۔ میونسپل ریکارڈ میں بچے کا نام درج نہیں ، فقط نتھو کے ہاں ایک لڑکے کی پیدائش کا ذکر ہے ، اس لیے قطعیت سے اسے اقبال کے ساتھ منسوب کرنا شبہے سے خالی نہیں۔ یہ بات بھی غیر متعلق نہیں کہ ''گھریلو یادداشت'' سے مراد ضروری نہیں کہ تحریری شہادت ہو۔ یہ یادداشت زبانی روایت کی صورت میں بھی ہو سکتی ہے۔

۴۔ اس حوالے میں جس کا ابھی ذکر کیا گیا ہے ، اطلاع دہندہ

۱۔ روزگار فقیر ، جلد اول ، ص ۲۳۶ ، ۲۳۷۔

کا نام نتھو درج ہے جس کا محلہ کشمیریاں ، قوم ، والد و والدہ کشمیری بیان ہوئی ہے (عکس کے لیے دیکھیے ''اقبال درون خانہ'' مقابل ۱۵۵ و ''روزگارِ فقیر'' جلد اول ، ص ۲۳۳) ''روزگارِ فقیر'' اور ''اقبال درونِ خانہ'' کے بیانات یہ ہیں :

''اس اندراج سے یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ ۲۲ فروری ۱۸۷۳ع کو علامہ کے والد بزرگوار شیخ نور محمد صاحب (جن کا عرف نتھو تھا) کے ہاں ایک لڑکا پیدا ہوا لیکن اس بات کا کوئی ثبوت نہیں کہ یہ لڑکا علامہ کے علاوہ اور کوئی نہیں ، یا یہ کہ اندراج علامہ ہی کی پیدائش کے متعلق ہے ۔ اس کے برعکس راقم الحروف کی تحقیق کے مطابق یہ اندراج شیخ نور محمد صاحب کے ہاں ایک اور لڑکے کی پیدائش کے متعلق ہے جو علامہ سے تین چار سال پہلے پیدا ہو کر شیرخواری کی عمر میں فوت ہوگیا ۔ میری درخواست پر علامہ کے برادر زادہ شیخ اعجاز احمد نے اپنی ایک پھوپھی صاحبہ سے ، جو ابھی بفضلِ تعالیٰ حیات ہیں ، تصدیق کرائی کہ علامہ کی پیدائش سے ''تین چار سال'' قبل ان کے والد کے ہاں ایک لڑکا پیدا ہوا تھا جو شیرخواری کی عمر ہی میں فوت ہوگیا ۔ وہ یہ فرماتی ہیں کہ یہ بات انھوں نے اپنی والدہ صاحبہ سے ایک بار نہیں متعدد بار سنی ۔''[1]

''اعجاز احمد صاحب بیان کرتے ہیں کہ ان (بے جی

۱- ایضاً ، ص ۲۳۱ ۔

والدۂ اقبال) کے جذبۂ ایثار کا ایک واقعہ بیان کر دیتا ہوں - میاں جی (والدِ اقبال) کے چھوٹے بھائی غلام محمد کے ہاں لڑکیاں ہی ہوتی تھیں - ان کی اہلیہ کو لڑکے کی خواہش تھی اس لیے بہت دلگیر رہتی تھیں - دونوں بھائی اکٹھے رہتے تھے - ایک دفعہ دونوں بھائیوں کی بیویاں امید سے ہوئیں - اس مرتبہ بھی ''بے جی'' کو اللہ تعالیٰ نے لڑکا عطا کیا اور دیور کی بیوی کے پھر لڑکی پیدا ہوئی - ان کے غم و اندوہ کو دیکھتے ہوئے ''بے جی'' نے ان سے کہا کہ تم لڑکا لے لو اور لڑکی مجھے دے دو - چنانچہ بچوں کا تبادلہ ہوگیا ، بے جی نے لڑکی کو پالنا شروع کر دیا اور ان کی دیورانی نے لڑکے کو - کچھ مہینوں بعد ایک دن صبح کے وقت دونوں بیدار ہو کر گھر کے کام کاج میں مصروف ہوگئیں - بے جی نے لڑکے کے متعلق دریافت کیا تو ان کی دیورانی نے کہا کہ ابھی دودھ پی کر سو گیا ہے - جب کافی دیر ہو گئی اور لڑکا بیدار نہ ہوا تو جا کر دیکھنے پر معلوم ہوا کہ فوت ہو چکا ہے - کہتے ہیں کہ ہونٹوں پر دودھ لگا ہوا تھا - بے جی نے پھر وہ لڑکی اپنی دیورانی کو دے دی - یہ فوت ہونے والا لڑکا وہی تھا جس کی پیدائش کے اندراج رجسٹر میونسپل کمیٹی کو غلطی سے چچا جان کی پیدائش کا اندراج سمجھ لیا گیا - چچا جان کی پیدائش اس لڑکے کی پیدائش سے ''تقریباً پانچ سال'' بعد ہوئی تھی -''[1]

۱- روزگارِ فقیر ، جلد دوم ، ص ۱۳۳ - ۱۳۴ -

''اقبال درونِ خانہ'' کے مصنف کو بھی ۲۲ فروری والے اندراج پر اصرار نہیں۔ وہ بھی اسے دوسرے بچے ہی سے متعلق قرار دیتے ہیں۔ لیکن ''تقریباً پانچ سال'' والے بیان سے اختلاف کرتے ہوئے علامہ کی پیدائش اسی سال کے آخر میں بیان کرتے ہیں۔ اقتباس یہ ہے :

''یہی وہ تاریخ ہے جو اب تک حضرت علامہ علیہ الرحمہ کی پیدائش کے طور پر مشہور رہی ہے۔ 'روزگارِ فقیر' کے مصنّف نے اس تاریخ کو غلط قرار دیا کہ ۲۲ فروری ۱۸۷۳ع کو پیدا ہونے والا بچہ فوت ہو گیا تھا۔ یہ واقعی درست ہے۔ دراصل یہ وہ بچہ تھا جسے پیدائش کے فوراً بعد والدۂ ماجدہ اقبال نے میاں جی کے ایما پر اپنی دیورانی کی جھولی میں ڈال دیا تھا کیونکہ ان کے ہاں کوئی نرینہ اولاد نہ تھی۔ مشیّتِ ایزدی سے وہ بچہ شیرخواری کی عمر ہی میں انتقال کر گیا۔ اللہ تعالیٰ کو شاعرِ مشرق کے والدین کا یہ بے لوث ایثار بہت پسند آیا کہ اسی سال پورے سوا دس ماہ کے بعد ۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ع کو ایک بااقبال فرزند عطا کر کے دلجوئی فرمائی۔''[1]

خاندان کے افراد کے بیان کے مطابق ۲۲ فروری ۱۸۷۳ع کو پیدا ہونے والا بچہ شیرخواری ہی میں فوت ہوگیا۔ لیکن علامہ کی تاریخ پیدائش کے سلسلے میں خاندان کے دونوں افراد میں اختلاف ہے۔ ایک کے مطابق اقبال اس لڑکے کی پیدائش کے تقریباً پانچ سال بعد پیدا ہوئے، دوسرے کے مطابق اسی سال سوا دس ماہ بعد علامہ

۱۔ اقبال درونِ خانہ، ص ۱۵۷۔

کی پیدائش ہوئی - ان اقتباسات پر کچھ غور طلب سوالات پیدا ہوتے ہیں :

(۱) دونوں بھائی نور محمد اور غلام محمد ایک مکان میں رہتے ہیں - دونوں کے ہاں اولاد ایک ہی زمانے میں ہوتی ہے - ایک کے بچے کا اندراج میونسپل ریکارڈ میں ہے - کیا غلام محمد کی صاحبزادی کا اندراج ہوا کہ نہیں ؟ (اس کی جستجو بھی ضروری ہے) -

(۲) ۲۲ فروری ۱۸۷۳ع کو پیدا ہونے والے لڑکے کی پیدائش کا الدراج تو ہوا ، وفات کا اندراج بھی ہونا چاہیے تھا - (اس ریکارڈ کی تلاش ضروری ہے) -

(۳) تین چار سال قبل اور ''پانچ سال قبل'' کے بیانات کا ذریعہ علامہ کی ایک بہن بیان کی جاتی ہے - یہ بیان پچاس برس بعد یا اس سے بھی زیادہ مدت کے بعد حافظے کی بنیاد پر دیا گیا ہے ، اور اتنی مدت کے بعد یادداشت میں تسامح ممکن ہے - اسی طرح سوا دس ماہ کے تعیّن کا ذریعہ بھی معلوم نہیں - غالباً میونسپل ریکارڈ کو سامنے رکھ کر مدت کا تعیّن خود کیا ہے -

(۴) ۲۲ فروری کو جو لڑکا پیدا ہوا اس کا محلہ کشمیریاں ہے - اقبال کا آبائی محلہ چوڑی گراں ہے - دونوں محلے آس پاس ہیں ، چنانچہ یہ التباس فقیر وحید الدین کو بھی ہوا ہے ، حالانکہ انھیں شیخ اعجاز احمد کا تعاون حاصل تھا -

(''روزگار فقیر'' جلد اول ، ص ۲۶)

''اقبال منزل'' کو چوڑی گراں کی بجائے محلہ کشمیریاں میں ظاہر کیا ہے لیکن کیا محلہ کشمیریاں اور محلہ چوڑی گراں میں ایک ہی زمانے میں ایک سے زائد نتھو موجود تھے ؟ یا دونوں محلوں کے

قریب قریب ہونے کی وجہ سے محلہ کشمیریاں کا اندراج ہو گیا ہے ؟ اعجاز احمد ، نتھو نام کے دو افراد کا ذکر کرتے ہیں ۔[1]

ان سوالات کے جواب کے بغیر ۲۲ فروری ۱۸۷۳ع اور ۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ع کے اندراجات کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ ایک ہی خاندان یا ایک ہی محلے سے متعلق ہیں ۔

۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ع :

اس سنہ پیدائش کے موید خالد نظیر صوفی ہیں جنھوں نے ''اقبال درونِ خانہ'' اپریل ۱۹۷۱ع میں شائع کی ۔ سالِ پیدائش کا مستقل باب قائم کر کے میونسپل ریکارڈ سے بحث کی ہے اور ۱۸۷۰ع سے لے کر ۱۸۷۷ع کے اندراج کو غور سے دیکھ کر شیخ نور محمد (عرف نتّھو) کے چار بچوں کے اندراج ڈھونڈ نکالے ہیں :

(۱)	۲ ستمبر ۱۸۷۰ع	ایک لڑکی دختر نتھو محلہ چوڑی گراں قوم کشمیری ــ اطلاع دہندہ رفیق ۔
(۲)	۲۲ فروری ۱۸۷۳ع	ایک لڑکا پسر نتھو محلہ کشمیریاں قوم کشمیری ــ اطلاع کنندہ نتّھو ۔
(۳)	۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ع	ایک لڑکا پسر نتھو محلہ چوڑی گراں قوم مسلمان خیّاط ۔ اطلاع کنندہ علی محمد ولد غلام محی الدین ۔

۱- Allama Iqbal's date of birth ، ص ۱۴ ۔

(۴) ۱۴ نومبر ۱۸۷۶ء ایک لڑکی دختر نتھو ولد محمد رفیع (محمد رفیق) محلہ کشمیریاں قوم مسلمان کشمیری ـ اطلاع کنندہ نتھو ـ

ان چاروں اندراجات میں سے پہلا محترمہ طالع بی بی کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے ـ طالع بی بی زوجہ غلام محمد ہمشیرۂ اقبال وفات ۱۳ جولائی ۱۹۰۲ء بہ عمر بتیس (۳۲) برس ـ وفات کا اندراج رجسٹریشن میں موجود ہے اور ریکارڈ میں عمر بتیس برس بیان ہوئی ہے ـ دوسرا اندراج اس لڑکے کے بارے میں ہے جو شیر خواری میں فوت ہوا تھا ـ تیسرا علامہ کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے ـ ریکارڈ میں والد نتھو اور پیشہ خیاط بیان ہوا ہے ـ چوتھا اندراج کریم بی بی زوجہ احمد الدین کے بارے میں ہے جن کا انتقال یکم جولائی ۱۹۵۸ء کو ۸۱ یا ۸۲ سال کی عمر میں ہوا ـ وفات کی ذیل میں میونسپل ریکارڈ میں عمر ۸۶ برس درج ہے ـ

ان اندراجات کے بارے میں کچھ بنیادی سوالات پیدا ہوتے ہیں :

۱ـ ۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ء کو پیدا ہونے والے لڑکے کی اطلاع علی محمد ولد غلام محی الدین نے دی ـ خالد نظیر صوفی لکھتے ہیں کہ اطلاع کنندہ رشتے میں نور محمد کا پھوپھی زاد بھائی تھا[1] ـ شیخ اعجاز احمد کا بیان ہے کہ ان کا اس نام کا کوئی رشتہ دار نہیں تھا ـ اصل الفاظ یہ ہیں :

> "The auther states that Ali Muhammad was the son of Sh. Muhammad's paternal aunt. This is the first time I have heard that my grandfather had a cousin of this name. No person

۱ـ اقبال درون خانہ ، ص ۱۵۷ ـ

of this name ever visited our house on occasions of marriages and deaths in the family or otherwise. In fact Sh. Noor Muhammad's father Sh. Muhammad Rafiq had no sister and no Ali Muhammad is shown in the شجرۂ نسب of this family which I had prepared many years back after making inquiries from my mother and paternal aunts."[1]

اس بیان سے ظاہر ہے کہ علی محمد کی رشتہ داری مشکوک ہے ۔ تاہم کئی دوسری باتیں قابلِ توجہ ہیں :

(الف) کیا ضروری ہے کہ اطلاع کنندہ رشتہ دار بھی ہو ۔ عام دستور کے مطابق بعض اوقات محلے کا چوکیدار یا خاکروب بھی اطلاع کر دیتا ہے یا کبھی کوئی محلےدار بھی اندراج کرادیتا ہے ۔

(ب) شیخ اعجاز احمد کی اپنی تاریخ پیدائش ۱۲ فروری ۱۸۸۹ع[2] ہے ۔ یہ قابلِ غور ہے کہ جو شخص ۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ع کو نتھو کے فرزند کے تولد کی اطلاع دیتا ہے اسے اس مرحلے پر اتنی عمر کا ضرور ہونا چاہیے کہ اس کی دی ہوئی اطلاع میونسپل کمیٹی کے لیے قابلِ اعتماد ہو ۔ نیز ایسے شخص کی سرکاری یا سماجی حیثیت بھی متعیّن ہو ۔ شیخ اعجاز احمد کے لیے بھی عمر کی اس منزل پر ہونا چاہیے جب سنِ تمیز کو پہنچ کر وہ شادی و غمی

۱- شیخ اعجاز احمد کا نوٹ ، ص ۸ ۔

۲- روزگار فقیر ، جلد اول ، ص ۲۰۰ ۔

کے مجموعوں میں افراد کو فرداً فرداً پہچان سکیں ۔
یہ جبھی ممکن ہے کہ ان کی عمر اور اطلاع کنندہ
کی عمر میں خاصا فرق ہو ۔ قیاساً اطلاع کنندہ کو
عمر میں شیخ صاحب کے والدِ مرحوم سے بڑا ہونا
چاہیے اور شیخ اعجاز احمد کے سنِ تمیز کو پہنچنے
تک خاصا عمر رسیدہ ہونا چاہیے ۔ شیخ اعجاز احمد
کے والد کا سالِ پیدائش ۱۸۵۹ع ہے ۔ اس اعتبار سے
اطلاع کنندہ کو اس منزل تک جب شیخ اعجاز احمد
کا شعور بیدار ہو ، کم از کم ۷۰ برس کا ہونا چاہیے ۔
جبھی یہ ممکن ہوگا کہ وہ ۱۸۷۳ع میں میونسپل
کمیٹی کو اطلاع دینے کے قابل بھی ہو ۔ اس کا بھی
امکان ہے کہ اطلاع کنندہ علامہ کے ننھیال کا کوئی
فرد ہو ۔ علامہ کا ننھیال سمبھڑیال میں تھا ۔
اس اطلاع کنندہ کے علاوہ باقی اطلاع کنندگان کی
چھان بین بھی ضروری ہے ۔ میونسپل ریکارڈ میں
طالع بی بی زوجہ غلام محمد کی وفات کا اطلاع کنندہ
تاج الدین[1] ہے ۔ کریم بی بی زوجہ احمد الدین کی وفات
کا اطلاع کنندہ افتخار احمد ہے[2] ۔ ان کا تعیّن بھی
ضروری ہے تاکہ معلوم ہو سکے کہ یہ اطلاع دینے
والے کون تھے اور کس خاندان سے تعلق رکھتے
تھے ۔ خصوصاً علی محمد ولد غلام محی الدین کے بارے
میں معلومات اہم ہو سکتی ہیں ۔

۱۔ اقبال درون خانہ ، ص ۱۵۶ ۔ ۲۔ ایضاً ، ص ۱۵۹ ۔

(ج) اندراج میں نتھو کا پیشہ خیّاط اور باقی اندراجات میں قومیت کشمیری درج ہے - وہ ''نتھو ٹوپیاں والا'' کہلاتے تھے ، اس لیے جس اندراج میں انھیں خیاط کہا گیا ہے وہ ان کے اور ان کے بیٹے کے بارے میں نہیں ہو سکتا - چنانچہ شیخ اعجاز احمد فرماتے ہیں :

"I recal one nathu close to our house who was a goldsmith (زرگر) and was known as Nathu Zargar. In Sialkot there is a large distinct Community known as Khayyat Bradary (خیاط برادری). Some of these were residing in Mohalla Churigran (محلہ چوڑیگراں). The entry in the register of birth to be that of the Allama evidently recorded the birth of a son to some Nathu of this Bradary (برادری). Sh. Noor Muhammad was not known as Nathu khayyat. He used to make caps and kullahs and was known as Nathu Topianwala (نتھو ٹوپیاں والا). In the Register of birth although there is a column for pesha (پیشہ), qaum (قوم) and Mazhab (مذہب) (Profession, Community and religion) but in all the other five entries the entry in the column is either the comminity or community and religion of the person concerned. The word Khayyat (خیاط) in the entry in question also evidently refers to the community of this Nathu."[1]

۱- نوٹ اعجاز احمد -

استدلال کی یہ عمارت قائم نہیں رہتی ۔ اس کی اساس اس مفروضے پر ہے کہ علامہ کے والد خیاط نہیں کہلاتے تھے ۔ سکاچ مشن کالج کے ریکارڈ میں علامہ کے داخلے کے اندراج میں نور محمد کو ٹیلر کہا گیا ہے ۔ بیان کا یہ حصہ البتہ غور طلب ہے کہ کشمیری محلے میں اور علامہ کے گھر کے قریب نتھو زرگر بھی رہتا تھا اور محلہ چوڑی گراں میں ایک خیّاط برادری بھی تھی جن کا علامہ کے خاندان سے کوئی تعلق نہ تھا ۔ نتھو ایک ایسا عرفی نام ہے جو نتھ کی نسبت سے عمومی حیثیت رکھتا ہے اور ایک سے زیادہ نتھو ایک ہی شہر اور ایک ہی محلے میں ممکن ہیں ۔ چنانچہ شیخ اعجاز احمد نے اپنے بھائی مختار احمد کے حوالے سے یہ بھی بیان کیا ہے کہ ان کے ہم جماعتوں میں ایک شخص تھا جس کا دادا نتھو خیاط تھا اور وہ محلہ چوڑی گراں کا مقیم تھا ۔ لیکن جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے ، محلہ چوڑی گراں اور محلہ کشمیریاں ساتھ ساتھ واقع ہیں اور ان میں جغرافیائی حد بندی ممکن نہیں ۔ خصوصاً جب کہ علامہ کا خاندانی مکان محلہ کشمیریاں کے سرے پر واقع ہو ۔ علامہ کے داخلے کے اندراج میں خیاط کی موجودگی اس استدلال کے بنیادی نکتے کی تردید کرتی ہے اور میونسپل اندراج کو غیرمتعلق قرار دینے میں حارج ہے ۔

(د) خاندانی روایات کے مطابق علامہ کی پیدائش جمعہ

کے روز ہوئی ہے لیکن ۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ع کو جمعہ
نہیں بلکہ پیر تھا ۔ اس کے علاوہ علامہ کے برادر
بزرگ شیخ عطا محمد کا تخمینی بیان ، جو اخبار 'انقلاب'
کے شمارہ ۷ مئی ۱۹۳۸ع میں شائع ہوا ، اس میں
علامہ کی پیدائش کا مہینہ دسمبر بیان ہوا ہے ۔
اگر ۳ ذیقعدہ ۱۲۹۴ھ کو صحیح تاریخ تسلیم کر
لیا جائے تو پھر ان کی پیدائش ۹ نومبر ۱۸۷۷ع
میں پڑتی ہے ۔ اس لحاظ سے دسمبر کی روایت اور
جمعے کا دن دونوں کے یکجا ہونے کا امکان نہ ۲۲
فروری ۱۸۷۳ع کو ہوتا ہے نہ ۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ع
کو اور نہ ۹ نومبر ۱۸۷۷ع کو ۔ گویا دسمبر اور
جمعے کی دونوں خاندانی روایتوں میں سے کوئی ایک
ہی ٹھیک ہو سکتی ہے ۔ یا پھر علامہ کی پیدائش کا
کوئی سنہ ان سنین کے علاوہ قیاس کرنا پڑے گا
جس میں دسمبر اور جمعہ یک جا ہوتے ہوں ۔

علامہ کے سالِ پیدائش کے سلسلے میں جن تحریری شہادتوں کا ذکر کیا گیا ہے ان میں خود علامہ کے بیان کردہ تخمینہ ہائے عمر میں خاصا فرق ہے ۔ میونسپل کمیٹی کا ریکارڈ بھی کسی آخری نتیجے پر پہنچنے میں معاون نہیں ۔ تلاش و جستجو کا تیسرا وسیلہ ان کے حلقۂ احباب کے بیان ہو سکتے ہیں ۔

علامہ اقبال کی تقریباً تقریباً ہم عمر کرم بی بی والدۂ محبوب احمد کوچہ حکیم حسام الدین مکان نمبر ۳۹۹/۴۴ کا جو بیان راقم الحروف ، پروفیسر محمد عثمان اور سید نذیر نیازی نے ۲۶ جنوری ۱۹۷۴ع کو لیا تھا ، اس کے مطابق علامہ کی پیدائش ۱۸۷۳ع میں بنتی ہے ۔

کرم بی بی کے بیان کے ضروری حصے ذیل میں پیش کیے جاتے ہیں :

''۱۔ میں اقبال کی بہن کریم بی بی سے کوئی تین چار ماہ بڑی تھی ۔ کریم بی بی کی شادی میری شادی سے دو سال پہلے ہوئی تھی ۔ اقبال کی شادی کے وقت میری عمر سترہ سال تھی اور اقبال کی عمر انیس برس تھی ۔

۲۔ ایک دفعہ بہت ہیضہ (انفلوئنزا) پھیلا ہوا تھا ۔ میرا سوتیلا بیٹا فیض اسی ہیضے کی وبا میں مرا تھا ۔ اس کی عمر بائیس برس کی تھی ۔ یہ میری شادی کے دو ماہ بعد پیدا ہوا تھا ۔ شادی کے وقت میری عمر آٹھارہ سال تھی ۔

۳۔ اقبال کی چار بہنیں تھیں ۔ بڑی بہن جیونی ، یہ فضل حق سینڈو کی والدہ تھیں ۔ ان کے تعلقات خاوند سے اچھے نہیں تھے ۔ یہ میری بڑی بہن بھاگن کی ہم عمر تھی ۔ دوسری بہن طالع بی بی تھی ۔ تیسری کریم بی بی اور چوتھی زینت ۔ زینت کی اپنے خاوند سے ان بن ہوگئی تھی اور خاولد نے دوسری شادی کر لی تھی ۔''

اس انٹرویو میں بنیادی واقعہ ہیضے (انفلوئنزا) کی وبا کا ذکر ہے جو ۱۹۱۸ع کا واقعہ ہے ۔ اس میں کرم بی بی کا سوتیلا بیٹا فیض فوت ہوا ۔ اس حساب سے فیض ۱۸۹۶ع میں پیدا ہوا تھا ۔ وہ کرم بی بی کی شادی کے وقت دو ماہ کا تھا ۔ ان کی شادی اندازاً ۱۸۹۶ع میں ہوئی ہوگی ۔ کرم بی بی سے علامہ کی بہن کریم بی بی چار ماہ بڑی تھی ۔ کریم بی بی ہمشیرۂ اقبال کی شادی کرم بی بی سے دو سال پہلے یعنی ۱۸۹۴ع کے لگ بھگ ہوئی ہوگی ۔ علامہ کی

بہنوں کو سلسلہ وار لیا جائے تو بڑی بہن جیونی کے بعد طالع بی بی، اور طالع بی بی کے بعد کریم بی بی کا نمبر آتا ہے ـــ شادی کے وقت کرم بی بی کی عمر سترہ برس اور اقبال کی انیس برس تھی ۔ گویا اس حساب سے اقبال کا سال پیدائش ۱۸۷۳ع ہوا ۔ ۱۸۷۴ع اس لیے شمار نہیں کیا گیا کہ کرم بی بی سے اقبال کی بہن کریم بی بی دو چار سال بڑی تھی ۔ کرم بی بی یہ بھی بیان کرتی ہے کہ ان کی عمر اپنی شادی کے وقت اٹھارہ برس تھی ۔ کرم بی بی کی شادی ۱۸۹۶ع کے لگ بھگ ہوئی ۔ اس لحاظ سے کریم بی بی کی شادی دو سال پہلے یعنی ۱۸۹۴ع میں متصور ہوگی ۔ کرم بی بی اپنی شادی کے وقت اٹھارہ برس عمر بیان کرتی ہے ۔ اس حساب سے تو ان کی پیدائش ۱۸۷۷ع کے قریب ہوگی اور استدلال کی ساری کڑیاں گڑبڑ ہو جائیں گی ۔ اقبال سے دو برس چھوٹی ہونے کی صورت میں انہیں ۱۸۷۵ع میں پیدا ہونا چاہیے ۔ اس اعتبار سے ۱۸۹۶ع میں یعنی اپنی شادی کے وقت وہ اکیس برس کے لگ بھگ ٹھہرتی ہیں ۔

''اقبال درونِ خانہ'' کے مولف کے مطابق ان کی پہلی شادی کے وقت بیگم کے بیان کے مطابق علامہ بیس برس سے کچھ کم تھے ۔[1] ان کی شادی ۱۸۹۳ع میں ہوئی ۔ اس کے مطابق سالِ پیدائش ۱۸۷۳ع کے آخر ہوگا ۔

مولانا سید حامد جلالی نے ''علامہ اقبال اور ان کی پہلی بیوی'' میں اقبال کے والد کا سالِ پیدائش ۱۸۳۷ع اور پیدائشِ اقبال کے وقت عمر اکتالیس برس قرار دی ہے ۔ اس اعتبار سے اقبال کا سالِ پیدائش

۱- اقبال درونِ خانہ ، ص ۱۶۱ ۔ نیز اعجاز احمد ، ص ۱۱ ۔

۱۸۷۸ع ہونا چاہیے ـ[1]

علامہ کی بیوی کے حوالے سے کرنل خواجہ عبدالرشید صاحب نے بیان کیا ہے کہ شادی کے وقت بیگم پندرہ برس کی تھیں ـ اقبال ان سے پانچ برس بڑے تھے ـ اس تخمینے کے مطابق اقبال کا سالِ پیدائش ۱۸۷۳ع ہوا ـ[2]

شیخ اعجاز احمد کی والدہ بیان کرتی تھیں کہ ان کی شادی کے وقت اقبال پانچویں جماعت میں تھے ـ اس وقت ان کی عمر دس بارہ برس کی تھی ـ[3] اقبال نے مڈل کا امتحان ۱۸۹۱ع میں پاس کیا تھا ـ اس حساب سے بھائی کی شادی ۱۸۸۸ع میں ہونی چاہیے اور پیدائشِ اقبال اس لحاظ سے ۱۸۷۶ع یا ۱۸۷۸ع شمار ہوگی ـ یہ بھی یاد رہے کہ علامہ کے بھائی شیخ عطا محمد ۱۸۵۹ع میں پیدا ہوئے تھے ـ اس اعتبار سے انتیس برس کی عمر میں ان کی شادی ہوئی ہوگی جو اس زمانے کے عام رواج کے مطابق دیر کی شادی قرار پائے گی ـ لیکن دراصل یہ شادی ان کی پہلی شادی نہیں تھی ، دوسری شادی تھی ـ پہلی بیوی سے ان کی بیٹی برکت بی‌بی ایک مدت تک مفلوک الحالی کی زندگی بسر کرتی رہی اور باپ کی شفقت و محبت سے محروم رہی ـ[4]

جلالی کے بیان میں علامہ کی عمر کا تخمینہ بظاہر صحیح نہیں معلوم ہوتا ، کیونکہ اگر علامہ کی پیدائش کے وقت ان کے والد کی عمر اکتالیس برس تھی تو والدہ بیالیس برس کے پیٹے میں تھیں ـ

۱ـ علامہ اقبال اور ان کی پہلی بیوی ، ص ۱۴ ، ۱۷ ، ۱۹ ـ نیز اعجاز احمد ، ص ۱۱ ـ

۲ـ کرنل عبدالرشید بحوالہ اعجاز احمد ، ص ۱۵ ـ

۳ـ اعجاز احمد ، ص ۳ ـ سید عبدالواحد ، ص ۶ ـ

۴ـ علامہ اقبال اور ان کی پہلی بیوی ، ص ۳۲ ـ

ہمیں یہ معلوم ہے کہ علامہ کی دو بہنیں ان سے چھوٹی تھیں۔ سب سے چھوٹی بہن کی پیدائش کے وقت والدہ کی عمر طبعی لحاظ سے اتنی ہونی چاہیے کہ بیٹی کی پیدائش کا امکان رہے۔

معاصرین کے یہ بیانات ہمیں کسی نتیجے تک نہیں لے جاتے۔ ان سے ۱۸۷۳ع، ۱۸۷۷ع، ۱۸۷۸ع کے سنین کا اندازہ ہوتا ہے۔ اب تک سالِ پیدائش کے سلسلے میں دلائل کے جو متعدد سلسلے قائم کیے گئے ہیں ان میں قطعی بات یہی نظر آتی ہے کہ اقبال نے پانچ برس مکتب میں بسر کیے۔ ۱۸۷۶ع اور ۱۸۷۷ع کے سنین باطل ٹھہرتے ہیں اور مڈل کے امتحان کے وقت یعنی ۱۸۹۱ع میں آنھیں اپنے ہم جاعتوں میں عمر کے حساب سے پانچ برس بڑا ہونا چاہیے تھا۔ اس استدلال کی یہ رو ہمیں ۱۸۷۳ع والی تاریخ کے پاس لے جاتی ہے۔ یوں بھی عمروں کے تخمینے محض اندازے سے ہوتے ہیں اور اس کا بہت کچھ انحصار نصف صدی بعد واقعات بیان کرنے والے معاصر شخص کے حافظے پر ہے، ورنہ اقبال کی پہلی بیوی اور شیخ اعجاز احمد کی والدہ کے تخمینے میں اتنا فرق نہ ہوتا۔ اس حیاتیاتی عنصر کی بنا پر کہ شیخ اعجاز احمد کی والدہ سے اقبال کی پہلی بیوی عمر میں بہت چھوٹی تھی، ہم علامہ اقبال کی پہلی بیوی کے بیان کو ترجیح دیں گے کہ اس میں حافظے کے قوی ہونے کا امکان زیادہ ہے، تاوقتیکہ یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اقبال کی پہلی بیوی کو نسیان کا عارضہ تھا، یا کوئی اور مرض تھا جو یادداشت پر اثر انداز ہو سکتا ہو۔ بیانات کے وہ سلسلے جو ۱۸۷۳ع کی طرف جاتے ہیں، اس اطلاع کی تائید میں ہیں کہ علامہ نے مکتبی تعلیم پانچ برس تک حاصل کی اور اسی نسبت سے آنھیں اپنے سکول کے ہم جاعتوں میں پانچ برس بڑا ہونا چاہیے۔

اگر یہ استدلال صحیح ہے تو ۱۸۹۱ع میں اقبال قریباً سترہ اور اٹھارہ برس کے درمیان ہوں گے - ۱۸۹۳ع میں بیس اکیس برس کے اور بی - اے میں داخلے کے وقت انھیں (یعنی ۱۸۹۵ع میں) ۲۲ برس کے لگ بھگ ہونا چاہیے - ۱۸۹۷ع میں ان کی عمر ۲۵ برس کے قریب اور ۱۸۹۹ع میں ایم - اے کرنے پر ستائیس برس کے لگ بھگ شمار ہوگی - سرکاری ملازمت کے لیے حدِ عمر اور ایم - اے کے موقع پر علامہ کی عمر میں اتنا فرق ہے کہ اگر اس تاریخ کا اندراج ان کے سرٹیفکیٹوں پر ہوتا تو وہ سرکاری ملازمت اور پی - سی - ایس کے امتحان کے اہل قرار نہیں پا سکتے تھے - آج بھی عمر کے سلسلے میں تعلیمی ریکارڈ میں کم عمر لکھانے کا رواج عام ہے ، لیکن یہ بہرحال سوچ کی ایک رَو ہے جس کے راستے میں کئی اخلاق رکاوٹیں موجود ہیں - اس لیے اس قیاس کو ہم یہیں چھوڑتے ہوئے استدلال کے ایک اور سلسلے کو لیتے ہیں -

تاریخِ پیدائش کی جستجو کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ علامہ کے والد اور والدہ ، بہنوں اور بھائیوں کی عمر کا اندازہ کیا جائے - اقبال کی والدہ امام بی بی ۹ نومبر ۱۹۱۴ع کو فوت ہوئیں - وفات کے وقت ان کی عمر اٹھتر برس بیان کی جاتی ہے - اس لحاظ سے ان کا سالِ پیدائش ۱۸۳۶ع قیاس کرنا چاہیے - اقبال کے والد شیخ نور محمد کا انتقال ۱۷ اگست ۱۹۳۰ع میں ہوا - فقیر کے بیان کے مطابق اس وقت شیخ نور محمد کی عمر ۹۳ برس کی تھی -[1] شیخ نور محمد کا سالِ پیدائش ۱۸۳۷ع ہوا - گویا بیوی عمر کے لحاظ سے میاں سے ایک برس بڑی تھیں -

---

۱- روزگارِ فقیر ، جلد اول ، ص ۲۳۹ -

علامہ کے سب سے بڑے بھائی شیخ عطا محمد کی پیدائش ۱۸۵۹ع میں ہوئی - پہلے بیٹے کی پیدائش کے وقت علامہ کی والدہ کی عمر ۲۳ برس کے لگ بھگ شمار ہوگی - اقبال اگر ۱۸۷۷ع میں پیدا ہوئے تو اس حساب سے اس وقت ان کی والدہ کی عمر ۴۱ برس کی ہونی چاہیے - دوسری بہن کریم بی بی کی پیدائش کے وقت ان کی والدہ اندازاً ۴۴ برس کی تھیں - سب سے چھوٹی بہن زینت کی پیدائش (خاندان کے تین برس والے فارمولے کے مطابق[۱]) قیاس کی جائے تو اس وقت والدہ ۴۷ برس کی قرار دی جا سکتی ہیں - اگر تین برس کے فاصلے کو اصول تسلیم نہ بھی کیا جائے جب بھی ۴۶ برس کی عمر میں بیٹی کی پیدائش نادر الوقوع بات ہے - اگر ایسا ہوتا تو خاندان کے لوگ اس کا کہیں نہ کہیں ذکر ضرور کرتے - اس لیے آخری بیٹی کے اس سے پہلے پیدا ہونے کا امکان زیادہ قوی ہے اور اسی نسبت سے علامہ کی پیدائش کا سال بھی پیچھے چلا جائے گا ، اور یہ ۱۸۷۶ع نہیں بلکہ ۱۸۷۳ع یا اس کے بعد پڑے گا - ۹ نومبر ۱۸۷۷ع اگر اقبال کا سالِ پیدائش تھا تو یہ بھی یاد رکھنے کی بات ہے کہ ان کی والدہ کا انتقال ۹ نومبر ۱۹۱۴ع کو ہوا - اس اتفاق یا حادثے کی طرف اقبال نے کہیں اشارہ تک نہیں کیا کہ ۹ نومبر ان کی والدہ کی وفات کا دن بھی ہے - تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ

۱- اقبال درونِ خانہ ، ص ۱۶۵ بحوالہ مہتاب بی بی (بیگم عطا محمد) - کریم بی بی ، زینت بی بی (ہمشیرگان اقبال) کہ اقبال طالع بی بی سے تین سال چھوٹے تھے - کریم بی بی سے تین سال بڑے ، اور کریم بی بی ، زینت بی بی سے تین سال بڑی تھیں - لیکن اعجاز احمد اس تین تین سال کے فصل والے فارمولے کو تسلیم نہیں کرتے -

ان کے ذہن میں ہجری سنین تھے ، اس لیے نومبر کی طرف ان کا ذہن ہی نہیں گیا ۔

"روزگارِ فقیر" میں اقبال کی پہلی بیگم کو علامہ[1] سے تین برس بڑی بتایا گیا[2] ہے ۔ اقبال کے خسر عطا محمد ۱۸۵۹ع[3] میں پیدا ہوئے تھے ۔ اکاون برس کی عمر میں انھوں نے ریٹائرمنٹ لی تھی اور ۱۹۲۳ع میں ان کا انتقال ہوا ۔ اقبال کے خسر اور ان کے بڑے بھائی دونوں ہم عمر تھے ۔ اقبال کی پہلی بیگم ۱۹۴۶ع[4] میں بہ عمر ستّر برس فوت ہوئی ، اور اگر شیخ عطا محمد کے خط پر بھروسہ کیا جائے (روزگارِ فقیر ، جلد اول ، ص ۲۳۳) تو اس حساب سے پہلی بیگم کا سالِ پیدائش یا تو ۱۸۷۶ع یا ۱۸۷۳ع ہوگا ۔ اقبال سے تین برس بڑی ہونے کی صورت میں ۱۸۷۳ع کے حساب سے اقبال کا سالِ پیدائش ۱۸۷۶ع ہوگا اور دوسرے اندازے کے مطابق ۱۸۷۹ع یا ۱۸۸۰ع تسلیم کرنا پڑے گا ۔

علامہ اقبال کی پہلی بیگم کے بارے میں ہمیں معلوم ہے کہ وہ جلالی کے بقول عرب میں پیدا ہوئی تھیں جہاں ان کے والد بزرگوار عطا محمد بہ سلسلۂ ملازمت مقیم تھے ۔ ظاہر ہے کہ جلالی کا بیان آفتاب اقبال کی اطلاع کے مطابق ہے جو انھیں اپنی والدہ یا نانا سے ملی ہوگی ۔ علامہ کے خسر عطا محمد جدہ میں وائس کونسل رہے تھے ۔ گویا اقبال کی پہلی بیگم جدہ میں پیدا ہوئیں ۔ بقولِ جلالی یہ دس برس عرب میں رہیں اور عربی زبان بے تکان بولتی تھیں (علامہ اقبال کی پہلی بیوی ، ص ۲۲) ۔ گجرات کے میونسپل ریکارڈ سے معلوم ہوتا ہے

۱۔ روزگارِ فقیر ، جلد اول ، ص ۲۳۳ ۔
۲۔ اقبال کی پہلی بیوی ، ص ۲۳ ۔
۳۔ ایضاً ، ص ۲۳ ۔
۴۔ اقبال کی پہلی بیوی ، ص ۲۶ ۔

کہ عطا محمد کے ہاں ایک لڑکی کٹڑہ شال بافاں میں ۲۲ مارچ ۱۸۷۴ع کو پیدا ہوئی اور دوسری ۲۰ اپریل ۱۸۷۷ع کو -

نقل رجسٹر پیدائش شہر گجرات

از ابتدا [illegible] لغایت [illegible]

۱	۲	۳	۴		۵	۶	۷	۸	۹	۱۰
نمبر رجسٹر سالیانہ	تاریخ ماہ و سال جس میں طفلک پیدا ہوا	نام اگر کوئی رکھا گیا ہو	ذات یعنی		نام والد یا والدہ	نام محلہ یا بازار وغیرہ جائے سکونت والد یا والدہ	پیشہ و قوم و مذہب والد یا والدہ	نام اطلاع کرنے والے کا	تاریخ ماہ و سال جب پیدائش درج رجسٹر ہوئی	کیفیت
			لڑکا	لڑکی						
151	22 مارچ 1874			یک	عطا محمد	کٹہرہ شال بافاں	مسلمان	عطا محمد [illegible]	22-3-1874	

نام سائل
تاریخ گزارنے درخواست
تاریخ دینے نقل
اجرت تلاش
اجرت نقل
ارجنٹ فیس
میزان
نام نقل نویس [illegible] حسین شاہ

RECORD KEEPER

28/1/74

Certified to be true copy

Secretary

Municipal Committee

Gujrat

نقل رجسٹر پیدائش شہر گجرات — از ابتدا 12-2-1877 لغایت 20-4-1877

۱	۲	۳	۴		۵	۶	۷	۸	۹	۱۰
نمبر رجسٹر سالیانہ	تاریخ ماہ و سال جس میں طفل پیدا ہوا	نام اگر کوئی رکھا گیا ہو	ذات یعنی		نام والد یا والدہ	نام محلہ یا بازار وغیرہ جائے سکونت والد یا والدہ	پیشہ و قوم و مذہب والد یا والدہ	نام اطلاع کرنے والے کا	تاریخ ماہ و سال جب پیدائش درج رجسٹر ہوئی	کیفیت
			لڑکا	لڑکی						
251	20-4-1877 بیس اپریل اٹھارہ سو ستتر			ایک	عطا محمد	کٹہرہ شالبافاں	مسلمان	عطا محمد ولد عبداللہ	20/4 1877	

نام سائل
تاریخ گزارنے درخواست [illegible]
تاریخ دینے نقل [illegible]
اجرت تلاش [illegible]
اجرت نقل
ارجنٹ فیس
میزان
نام نقل نویس [illegible]

Certified to be true copy

Secretary

Municipal [illegible] Gujrat

افرادِ خاندان سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ عطا محمد کی پانچ لڑکیاں اور ایک لڑکا تھا - سب سے بڑی علامہ اقبال کی بیگم کریم بی بی - ان سے چھوٹی بیگم ، جو فوت ہو چکی ہیں ، ان کی لڑکی عصمت زندہ ہیں - ان سے چھوٹی فاطمہ بیگم (جو زندہ ہیں) ، تیسری بیٹی بیگم عظمت شاہ ریٹائرڈ ایس - پی (جو فوت ہو چکی ہیں) - شہزادہ بیگم جو سجاد حیدر مرحوم کی بیگم تھیں حیات ہیں - لڑکا اپنے والدین کی زندگی ہی میں فوت ہو گیا تھا - میری والدہ (والدۂ وحید قریشی) جو میانوالی میں تعلیم پاتی رہیں ، شہزادہ بیگم کی تقریباً ہم عمر تھیں - والدہ کے بیان کے مطابق ان سے شاید ایک سال بڑی بھی ہوں - میری والدہ کی پیدائش ۱۹۰۱ع کے لگ بھگ ہے - اس لحاظ سے شہزادہ بیگم ۱۹۰۰ع کے لگ بھگ پیدا ہوئی ہوں گی - اس ترتیب کے مطابق شہزادہ بیگم سے بیگم عظمت شاہ بڑی تھیں - ان سے بڑی فاطمہ بیگم ، فاطمہ بیگم سے بڑی والدۂ عصمت اور سب سے بڑی کریم بی بی زوجۂ علامہ اقبال - اس حساب سے مذکورہ بالا میونسپل اندراج میں ۲۲ مارچ ۱۸۷۴ع والدۂ عصمت کا سنہ پیدائش اور ۱۸۷۷ع بیگم خواجہ فیروز الدین کا سالِ ولادت ٹھہرتا ہے - علامہ اقبال کی بیگم کو بہرحال جدے میں ۱۸۷۴ع سے پہلے پیدا ہونا چاہیے - یاد رہے کہ والدۂ عصمت کی پیدائش کے وقت اور ملازمتی اندراج کے مطابق عطا محمد کی عمر پندرہ برس کے قریب ہوگی - اس لحاظ سے پہلی بیٹی کی پیدائش ۱۸۷۴ع سے زیادہ سے زیادہ دو تین برس پیچھے جا سکتی ہے - تین برس پہلے پیدا ہونے کی صورت میں ان کا سالِ پیدائش ۱۸۷۱ع ہوگا اور علامہ سے دو برس بڑی ہونے کی صورت میں علامہ کی پیدائش ۱۸۷۳ع شمار ہوگی -

دلائل کے تین سلسلے جن بنیادی نتائج کی طرف اشارہ کرتے ہیں

ان میں ۲۲ فروری ۱۸۷۳ع کی تاریخ اس لحاظ سے خارج از بحث ٹھہرتی ہے کہ خاندان کے افراد کا اس پر کلی اتفاق ہے کہ یہ تاریخِ پیدائش اس بچے کی ہے جو اقبال سے پہلے پیدا ہوا اور شیرخواری کی عمر میں فوت ہوا ۔ اس سے ہمیں ایک حد ضرور ملتی ہے کہ ہم اپنے قیاسات کو بائیس فروری ۱۸۷۳ع کے بعد کم از کم نو دس مہینے سے شروع کر دیں ۔ ۱۸۷۶ع اور ۱۸۷۷ع کے حق میں اور خلاف جو قیاس ہو سکتے ہیں ان سے مفصل بحث کی جا چکی ہے اور میونسپل کمیٹی کے ریکارڈ کے اندراجات کی ناقص صورت اور بعض اندراجات کی عدم موجودگی کے امکانات پر بھی بحث کی چکی ہے ۔ اس کے علاوہ معاصرین کے بیانات میں جو عدمِ مطابقت ہے اس کا بھی جائزہ لیا گیا ہے ۔ معاصر بیانات میں سے بعض ۱۸۷۳ع کے آس پاس لے جاتے ہیں ۔ خود علامہ کے بیانات بسلسلۂ پیدائش کسی قدر متفاوت ہیں ۔ چنانچہ یونیورسٹی کے ریکارڈ سے یہ صورت حال ظاہر ہے ۔ اس سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ اقبال ۱۸۷۶ع کو اپنا سالِ پیدائش تسلیم کرنے لگے تھے اور پی ایچ ۔ ڈی کے موقع پر حتمی طور پر ہجری تاریخ ۳ ذی قعدہ ۱۲۹۴ھ دی ۔ ہجری کو عیسوی میں منتقل کرنے میں بے احتیاطی ضرور ہوئی ہے ، لیکن یہ بات توجہ طلب ہے کہ اقبال عیسوی سنین پر ہجری سنین کو ترجیح دیتے تھے ۔ اگرچہ خطوط میں مکتوب الیہم کی سہولت کے خیال سے عیسوی تاریخیں بھی دیتے تھے ، لیکن انھوں نے جو منظوم تاریخیں کہی ہیں ، آٹھ تاریخوں کے سوا باقی تمام کی تمام ہجری سنین میں ہیں ۔ چنانچہ ان کی بیان کردہ حتمی تاریخ ہی ان کی نظر میں معتبر تھی جو ۹ نومبر ۱۸۷۷ع کے برابر ہوتی ہے ۔ لیکن جیسا کہ اوپر عرض کیا جا چکا ہے ، خود اس حتمی تاریخ اور علامہ کے اپنے بیان میں کہ انھوں نے کئی برس اول

مکتبی تعلیم حاصل کی ، پھر سکول میں داخل ہوئے ، ہمیں دوبارہ غور پر مجبور کرتی ہے ۔ علامہ کی تقریباً ہم عمر کرم بی بی کے بیان کو میں وقیع جانتا ہوں ۔ میاں عمر شاہ کے مکتب میں پانچ جماعتیں پڑھنے کی جو تفصیلات اُنھوں نے دی ہیں ان کی بنا پر اقبال کے سالِ پیدائش کو سکول میں ان کے ہم جماعتوں سے پانچ سال پیچھے لے جانا پڑے گا ، تو پھر پیدائش کا سال ۱۸۷۳ء یا اس کے قریب تر چلا جائے گا ۔ اس کا قوی امکان ہے کہ "اقبال درونِ خانہ" کے مولف کی وہ تاریخ جو اُنھوں نے میونسپل ریکارڈ میں تلاش کی ہے ، وہ اقبال کے بارے میں شمار ہو ؛ یعنی ۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ء - ۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ء تقویم کے مطابق ۸ ذیقعدہ ۱۲۹۰ھ بروز یک شنبہ ہوتا ہے ۔ اس لحاظ سے ان کی پیدائش کا دن جمعہ نہیں پیر ہوا ۔ اس طرح ایک خاندانی روایت غیر صحیح لیکن دوسری درست بیٹھتی ہے ۔ دوسری روایت علامہ کے بڑے بھائی کی ہے کہ اقبال دسمبر کے مہینے میں پیدا ہوئے تھے ۔ بھائی کا بیان اس لحاظ سے اہم ہے کہ علامہ کی ولادت کے وقت عطا محمد عمر کے لحاظ سے اتنے بڑے تھے کہ چھوٹے بھائی کی ولادت کے دن کو بخوبی یاد رکھ سکیں ۔ ہمارے خیال میں علامہ کی پیدائش ۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ء قرار دینے کے قرائن زیادہ وقیع ہیں ۔

• • •

پروفیسر محمد عثمان

۱۰

انسانی انا[1] ـــ اس کی بقا اور اختیار

علامہ اقبال کو انسانی انا یا خودی میں کس قدر دلچسپی تھی ، اس کا اندازہ اس امر سے لگائیے کہ ان کے فکر کا مرکزی نقطہ ہی خودی ہے اور ان کے نظامِ افکار کو اکثر نقادوں نے فلسفۂ خودی سے موسوم کیا ہے ۔ انسانی نفس ، روح یا انا کیا چیز ہے اور بنیادی طور سے وہ کن اوصاف سے متصّف ہے ؟ کیا وہ جسم سے الگ کوئی حقیقت رکھتی ہے کہ نہیں ؟ کیا وہ ذی‌اختیار اور اپنی سوچ اور عمل میں آزاد ہے ؟ اور کیا موت کے بعد اسے بقا نصیب ہے ؟ یہ ہیں وہ سوالات جن پر انسان ہمیشہ سے غور و فکر کر رہا ہے اور ان کے جوابات کا متلاشی ہے ۔

۱

اقبال شروع ہی سے انسان کی عظمت و برتری کے قائل تھے ۔

۱۔ علامہ اقبال کے چوتھے خطبے کا مطالعہ :
"The Human Ego—His Freedom and Immortality"

"بانگِ درا" کے ابتدائی دور کی ایک نظم کے چند اشعار ملاحظہ ہوں :

پریشاں ہوں میں مشتِ خاک، لیکن کچھ نہیں کھلتا
سکندر ہوں کہ آئینہ ہوں یا گردِ کدورت ہوں
یہ سب کچھ ہے مگر ہستی مری مقصد ہے قدرت کا
سراپا نور ہو جس کی حقیقت، میں وہ ظلمت ہوں
نہ صہبا ہوں، نہ ساقی ہوں، نہ مستی ہوں، نہ پیمانہ
میں اس میخانۂ ہستی میں ہر شے کی حقیقت ہوں[1]

یہ طرز فکر و احساس کہ انسان اس میخانۂ ہستی میں "ہر شے کی حقیقت" ہے، وقت کے ساتھ بڑھتا ہی گیا - اوپر کے اشعار ۱۹۰۳ء کے ہیں - اب آپ "بالِ جبریل" کی ایک غزل دیکھیے جو ۱۹۳۰ء کے بعد کی یادگار ہے - انسان کائنات سے مخاطب ہے :

عالمِ آب و خاک و باد ! سرِّ عیاں ہے تُو کہ میں ؟
وہ جو نظر سے ہے نہاں، اس کا جہاں ہے تُو کہ میں ؟
وہ شبِ درد و سوز و غم، کہتے ہیں زندگی جسے
اس کی سحر ہے تو کہ میں ؟ اس کی اذاں ہے تو کہ میں ؟
کس کی نمود کے لیے شام و سحر ہیں گرم سیر
شانۂ روزگار پر بارِ گراں ہے تُو کہ میں ؟
تو کفِ خاک و بے بصر ! میں کفِ خاک و خود نگر !
کشتِ وجود کے لیے آبِ رواں ہے تُو کہ میں ؟[2]

تاہم جہاں تک شعر کا تعلق ہے انسان کو ہر شے کی حقیقت

۱- "تصویر درد"، ص ۶۴ -
۲- "بالِ جبریل"، ص ۳۵ -

مانگنے والا اور اسے کشتِ وجود کے لیے ''آبِ رواں'' تسلیم کرنے والا اقبال کبھی کبھی اس کی طرف سے مایوس بھی ہو جاتا تھا۔ ایسے ہی ایک لمحے کا تاثر مندرجہ ذیل رباعی ہے :

یہی آدم ہے سلطاں بحر و بر کا ؟
کہوں کیا ماجرا اس بے بصر کا !
نہ خود بیں ، نے خدا بیں ، نے جہاں بیں !
یہی شہ کار ہے تیرے ہنر کا ؟[1]

اور پھر یہ شکایت :

ہر نقش اگر باطل تکرار سے کیا حاصل
کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی ؟[2]

لیکن اپنی نثر میں اور بالخصوص زیرِ مطالعہ انگریزی خطبات میں علامہ نے انسان کے منصب و مقام کے بارے میں جو کچھ کہا ہے ، اس میں نشیب و فراز نہیں ۔ اس کی بڑی وجہ غالباً یہ ہے کہ یہاں انھوں نے براہ راست قرآن حکیم سے استدلال کیا ہے اور وہی بات اور اتنی ہی بات کہی ہے جو قرآن پاک پیش کرتا ہے ۔ بہ قولِ اقبال کتاب اللہ سے تین باتیں بدیہی طور سے ثابت ہیں :

(۱) ''پھر اس کے رب نے (اپنے فضل کے لیے) اسے (آدم کو) چن لیا ۔ پس اس کی طرف ملتفت ہوا اور اسے راہ دکھائی ۔'' (۲۰ : ۱۲۲)

(۲) باوجود اپنی خامیوں کے وہ زمین پر اللہ تعالٰی کا خلیفہ اور اس کا نائب ہے : ''اور جب تمھارے رب نے فرشتوں سے کہا : میں زمین میں اپنا نائب بنانے

۱۔ ایضاً ، ص ۳۲ ۔ ۲۔ ایضاً ، ص ۳۱ ۔

والا ہوں تو وہ بولے : کیا آپ وہاں ایسے کو بنائیں
گے جو اس میں فساد کرے اور خون بہائے اور ہم
آپ کی پاکیزگی اور بڑائی بیان کرتے ہیں ؟ رب تعالیٰ
نے جواب دیا : میں وہ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے ۔''
(۲ : ۳۰)

(۳) وہ ایک بااختیار شخصیت کا امین ہے جسے اس نے
خود کو خطرے میں ڈال کر قبول کیا :

''ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں
کے پیش کیا ، سو انھوں نے اسے اٹھانے سے انکار
کردیا اور اس سے ڈر گئے ۔ اور انسان نے اس
(بارِ امانت) کو اٹھا لیا ۔ وہ دراصل زیادتی کرنے
والا اور بے سمجھ تھا ۔''

(۳۳ : ۷۲)

علامہ نے اسی امر پر افسوس اور حیرت کا اظہار کیا ہے کہ روح انسانی میں اپنی خاص دلچسپی کے باوجود بہت کم مسلمان حکما ہمیں ایسے نظر آتے ہیں جنھوں نے انسانی شعور کی وحدت کو سنجیدہ غور و فکر کا موضوع بنایا ہو ۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ ایرانی تصورات ، جن کو یونانی افکار کے بعد مسلمانوں کے اذہان کو متاثر کرنے کا سب سے زیادہ موقع ملا ، خود وحدت کی بجائے ہمیشہ دوئی کی طرف مائل رہے ہیں ۔ اسلامی فکر کی مختلف شاخوں میں یہ تصوف ہی ہے جس نے عبادت و ریاضت کے ذریعے سے وارداتِ باطنی کی وحدت تک پہنچنے کی کوشش کی ، لیکن یہ کوشش بھی دو وجوہ سے چنداں بار آور ثابت نہ ہوئی ۔ اول یہ کہ باطنی واردات کے ذریعے سے باکمال صوفیا نے جن عمیق ترین تجربات کو بیان کیا ،

ان کے قارئین اکثر سوءِ فہم اور دقتِ زباں کا شکار ہو گئے ۔ دوسرے ، وہ تمام لٹریچر جو صوفیائے کرام کی بدولت پیدا ہوا ، آج جدید ذہن کے لیے کچھ زیادہ قابلِ فہم نہیں رہا ۔ نہ صرف زبان و بیان کی مشکلات اس راہ میں حائل ہیں بلکہ خود واردات کی جانچ پرکھ کا کوئی علمی اور قابلِ اعتماد ذریعہ اب تک نہ مسلمانوں نے دریافت کیا ہے اور نہ جدید علوم نے ۔ یہاں علامہ نے منصور حلاج کی مثال پیش کی ہے ۔ حلاج نے ''انا الحق'' کا جو نعرہ بلند کیا تو اس کے معاصرین اور بعد میں آنے والوں نے بالعموم اس کی تعبیر وحدت الوجودی تصورات کی روشنی میں کی اور یہ سمجھے کہ حلاج کو ذاتِ باری تعالٰی کے وراء الورٰی ہونے سے انکار تھا ، حالانکہ فرانس کے نامور مستشرق موسیو میسنون (Massignon) نے حلاج کے جو بکھرے ہوئے مضامین مرتب کر کے شائع کیے ہیں ، ان سے یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتا ہے کہ حلاج کا باطنی تجربہ قطرے کے سمندر میں مل جانے کی تمثیل کا متحمل نہیں ہو سکتا ۔ وہ تو دراصل اس بات کا اعلان تھا کہ انسانی انا تلاش حق میں ایک ایسے مقام پر پہنچ سکتی ہے جہاں وہ محکم ہو کر اپنے استحکام و ثبات کا شعور حاصل کر لیتی ہے ۔ منصور کا نعرۂ اناالحق درحقیقت انسانی انا کی حقیقت کا برملا اظہار تھا جسے اس عہد کے متکلمین نے ناسمجھی کی بنا پر کفر و الحاد قرار دے دیا ۔ باطنی واردات کے سلسلے میں ایک بڑی مشکل یہی ہے کہ شروع شروع میں اس کے تجربات نارمل اور سیدھے سادے ہوتے ہیں ، لیکن اگلی منزلوں کا حال اس سے مختلف ہے ، اور جب تک اگلی منزلوں کو جاننے اور سمجھنے کا کوئی قابلِ اعتماد ذریعہ ہمارے ہاتھ نہیں آتا ، ہم صوفیا کے باطنی واردات کو ایک ذریعۂ علم کے طور پر چنداں کارآمد نہیں بنا سکتے ۔

اس مرحلے پر یعنی اس خطبے کے آغاز ہی میں علامہ نے مسلمانوں کی نئی نسل کو تلاشِ حق اور تحقیقِ علمی کے سلسلے میں جو نصیحت فرمائی ہے ، یا زیادہ واضح لفظوں میں ان کے لیے جو طرزِ عمل تجویز کیا ہے ، وہ بڑی حد تک انقلابی ہے ۔ علامہ چاہتے ہیں کہ ہم افکارِ سلف سے رشتہ توڑے بغیر اسلام کے پورے نظام پر از سرِ نو غور و فکر کریں اور اس کوشش میں جو نتائجُ ہم اخذ کریں ، ان کو دیانت داری کے ساتھ اپنائیں ۔ اس حصہٗ خطاب کی اہمیت کے پیش نظر بلا کم و کاست میں اسے ترجمے کی صورت میں یہاں پیش کرتا ہوں :

> ''چونکہ ہمارے پاس کوئی ایسا علمی طریقہ نہیں جس سے ہم ان باطنی تجربات کی قدر و قیمت طے کر سکیں جیسی مثلاً حلاج کے اعلان میں مضمر تھی ، اس لیے ہم ان تجربات سے بہ طور ایک علم کے فائدہ اٹھانے سے قاصر ہیں ۔ اسی طرح وہ دینیاتی تصورات ، جو عملاً ایک مردہ مابعد الطبیعیات کی اصطلاحوں میں ملبوس ہیں ، اس نسل کے لیے کسی کام کے نہیں جو ایک مختلف ذہنی پس منظر کی حامل ہے ۔ لہٰذا عصر جدید کے مسلمانوں کو ایک بہت بڑا کام درپیش ہے ۔ اس کو ماضی سے پوری طرح رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام کے پورے نظام پر ازسرِ نو غور کرنا ہے ۔ غالباً شاہ ولی اللہ پہلے شخص تھے جنھوں نے اپنے اندر ایک نئی روح کا تقاضا محسوس کیا ۔ تاہم وہ شخص جسے اس کام کی اہمیت اور وسعت کا پورا پورا احساس تھا اور جسے اسلامی فکر و تاریخ میں گہری بصیرت نصیب تھی اور جو ان اوصاف کے علاوہ انسانوں

اور انسانی آداب کا نہایت وسیع تجربہ رکھنے کی بدولت
ہمارے ماضی اور مستقبل کے درمیان ایک زندہ تعلق کا کام
دے سکتا تھا ، جمال الدین افغانی تھا ۔ اگر ان کی اَن تھک
مگر منقسم توانائی اسلام کو بہ طور ایک انسانی نظامِ
فکر و عمل کے پیش کرنے کی خاطر وقف ہو جاتی تو آج
دنیائے اسلام ذہنی اعتبار سے زیادہ مضبوط قدموں پر کھڑی
ہوتی ۔ ہمارے لیے اب فقط یہی راستہ ہے کہ ہم جدید علم
کی طرف مؤدب مگر آزادانہ رویہ اختیار کریں اور اس علم
کی روشنی میں اسلامی تعلیمات کا جائزہ لیں ، خواہ اس
کوشش میں ہمیں اپنے اسلاف سے مختلف نتائج ہی کیوں
نہ اخذ کرنا پڑیں ۔ اور زیرِ نظر موضوع کے بارے میں
مَیں یہی طریقِ عمل اختیار کرنے کا ارادہ رکھتا ہوں ۔''[۵]

اس اقتباس سے علامہ اقبال کے علمی موقف کا بخوبی اندازہ ہو
سکتا ہے اور ان کے تمام خطبات ان کے اس موقف کا واضح ثبوت ہیں ۔
وہ جدید علم سے بے تعلق رہنے یا اس کی تحقیقات کو بے سوچے سمجھے
جھٹلانے کے قائل نہ تھے ۔ وہ جدید علوم کی نسبت ہمیں ایک ایسا
رویہ اختیار کرنے کا بار بار مشورہ دیتے ہیں جس کے اجزائے ترکیبی
سنجیدگی ، احترام اور آزادی ہوں ۔ وہ چاہتے ہیں کہ ہم جدید مسلمات
کی روشنی میں اپنے صوفیانہ اور فقہی تصورات کا نئے سرے سے جائزہ
لیں اور اگر اس کوشش میں ہم اپنے اسلاف سے مختلف نتائج پر پہنچیں
تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں ۔

۵- انگریزی خطبات : Reconstruction of Religious Thought in Islam ، ص ۹۷ ۔

۲

یوں کہنا چاہیے کہ ان تمہیدی بیانات کے بعد علامہ اقبال خودی یا انسانی انا کی ماہیت پر قدرے تفصیل سے بحث کرتے ہیں۔ اس بحث کو جو کتاب کے تقریباً اٹھارہ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے، بطور خاص خیال انگیز اور دلچسپ قرار دینا چاہیے۔ آغاز میں وہ ایک انگریز فلسفی بریڈلے (Bradley) کے تصورات کا جائزہ لیتے ہیں۔ پھر امام غزالی کے خیالات پر تنقید کرتے ہیں اور آخر میں جدید نفسیات کے ماہر ولیم جیمز (William James) کی مایوسی آتی ہے اور اس کے نتائجِ فکر پر تبصرہ کیا جاتا ہے۔ علامہ اقبال کے ان انگریزی خطبات میں ایک دو نہیں، کوئی درجن بھر مقامات ضرور ایسے ہیں کہ قاری ان کی نظر کی گہرائی اور ان کے خیالات کی ندرت پر عش عش کر اٹھتا ہے اور ان کے لطفِ بیان پر سر دھنتا ہے۔ کتاب کے یہ دس بارہ صفحات، جن میں خودی کی حقیقت و ماہیت کا بیان ہے، ایک ایسا ہی مقام ہیں جہاں علامہ کی عظمتِ فکر اور قدرتِ اظہار اپنے عروج پر ہیں۔

چونکہ یہ بحث خالص فلسفیانہ ہے اور عام قاری کے لیے شاید اس کی تفصیلات میں چنداں دلچسپی نہ ہو، لہٰذا میں مختصراً وہ نکات بیان کرنے پر اکتفا کرتا ہوں جن کو علامہ نے اپنی بحث کے دوران میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ بریڈلے کے خیالات کے جائزے کے بعد یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ہم جسے انسانی انا، خودی یا نفس کہتے ہیں، کوئی لاکھ چاہے کہ اس کی حقیقت سے انکار کر دے اور بڑے بڑے فلسفیانہ فارمولے اور معیار مقرر کرکے اس کی صداقت سے بچنے کی سعی کرے، اسے کامیابی نصیب نہیں ہوتی اور

بالآخر اسے کسی نہ کسی صورت میں یہ ماننا ہی پڑتا ہے کہ انسانی خودی ایک حقیقت ، ایک سچائی ہے ۔

بریڈلے نے ایک لمبے عرصے میں تین کتابیں لکھی تھیں جو بہت مشہور ہوئیں ۔ پہلی کتاب ''مطالعہ ٔ اخلاق'' (Ethical Studies) میں اس نے خودی کو بلا تمحیص ایک حقیقت کے طور پر قبول کر لیا ۔ دوسری کتاب ''منطق'' (Logic) میں اس نے اسے ایک کارآمد مفروضے کے طور پر استعمال کیا ۔ لیکن اپنی تیسری کتاب ''حقیقت و شہود'' (Appearance & Reality) میں اس نے اس سوال کا بڑی گہرائی اور دقتِ نظر کے ساتھ جائزہ لیا ہے ۔ بریڈلے کے نزدیک حقیقت کی پہچان یہ ہے کہ وہ احساسات و تجربات کا متناہی مرکز ہو مگر تعارض و تناقض سے پاک ۔ اور پھر اس نے اس بات پر زور دیا ہے کہ انسانی نفس مجموعہ ٔ اضداد ہے اور تغیّر و ثبات کے مسلسل تضاد میں گرفتار ، لہٰذا خودی کی حقیقت فریب سے زیادہ نہیں ۔ لیکن اس کتاب میں وہ ذرا آگے چل کر یہ بھی لکھتا ہے کہ زندگی کی خواہ کوئی بھی صورت ہو اس کا ادراک فکر کے ذریعے ہی سے ممکن ہے لیکن فکر کا دار و مدار نسبتوں پر ہے اور نسبتوں کے لیے تعارض ناگزیر ہے ۔ لہٰذا اپنی تمام بے رحم منطق کے باوجود بالآخر بریڈلے کو اعتراف کرنا پڑا کہ خودی کسی نہ کسی صورت میں حقیقت ضرور ہے ، یعنی ایک ناقابلِ انکار امرِ واقعی ۔

یہاں علامہ نے یہ دلیل بھی دی ہے کہ خودی اپنی ابتدائی اور ناپختہ حالت میں بلا شبہ بہت سے تضاد و تعارض کا شکار ہوتی ہے ، لیکن دیکھنا تو یہ ہے کہ اس کی رسائی کہاں تک ہے اور اس کی آرزو اسے کس منزل تک لے جانے کے لیے بے قرار ہے ۔ خودی کے سلسلے میں ان امکانات کو بھی تو ملحوظ رکھنا ضروری ہے جو اس

کی زد میں ہیں[1] اور جہاں پہنچ کر وہ ایسی مستحکم اور قوی ہو جاتی ہے کہ کوئی ہیجان اس کی وحدت کو درہم برہم نہیں کر سکتا ۔

خودی کی پہلی خصوصیت ، جو اس بحث کے نتیجے میں سامنے آتی ہے ، یہ ہے کہ خودی کا اظہار اس وحدت میں ہوتا ہے جسے ہم کیفیاتِ نفسی کی وحدت سے تعبیر کرتے ہیں ۔ اس ضمن میں علامہ نے اس امر پر روشنی ڈالی ہے کہ خودی پر زمان و مکان کی ان بندشوں کا اطلاق نہیں ہوتا جن کی اشیا و اجسام پابند ہیں ، اس لیے کہ جسم کا تعلق جب بھی ہوگا ، ایک مکان سے ہوگا ، دو سے نہیں ہو سکتا ۔ اس کے مقابلے میں خودی کو یہ قدرت حاصل ہے کہ ایسے کئی نظاماتِ مکانی کا تصور کر سکے ۔ پھر عالمِ بیداری میں ہمارا شعورِ مکان کچھ اور ہوتا ہے ، عالمِ خواب میں کچھ اور ۔ نہ ان میں باہم کوئی نسبت ہوتی ہے ، نہ وہ ایک دوسرے میں مخل ، نہ ایک دوسرے پر حاوی ؛ لہٰذا خودی کو ان معنوں میں مکاناً محدود نہیں ٹھہرایا جا سکتا جن معنوں میں جسم کو ۔ یہی صورت زمان کی ہے ۔ طبیعی واقعات کی مدتِ زمانی تو ایک حقیقتِ حاضرہ ہے اور مکان پر مختصر لیکن خودی کی مدتِ زمانی اس کے باطن میں جاگزیں ہے اور اپنے ہی انداز میں حال اور مستقبل سے وابستہ ۔ یہ اس لیے کہ جب کوئی طبیعی حادثہ پیش آتا ہے تو اپنے وقوع کے کئی نشانات چھوڑ جاتا ہے جن کو دیکھ کر ہم اس کی مدتِ زمانی کا

۱۔ ملاحظہ ہو رباعی ''بالِ جبریل'' (ص ۱۱۸) :

خودی کی جلوتوں میں مصطفائی
خودی کی خلوتوں میں کبریائی
زمین و آسمان و کرسی و عرش
خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

اندازہ کر لیتے ہیں ، اگرچہ یہ نشانات خود مدتِ زمانی نہیں بلکہ ان کی علامت ہوں گے ۔ حقیقی مدتِ زمانی کا تعلق بہ قول علامہ ، خودی اور صرف خودی سے ہے ۔

خودی کی دوسری خصوصیت اس کی مخصوص خلوت ہے جس کی بدولت خودی کی اپنی ایک یکتا حیثیت ہے ۔ فرض کیجیے آپ کوئی نتیجہ اخذ کرنا چاہتے ہیں ؛ اس کے لیے ضروری ہے کہ اس نتیجے سے متعلق امور ایک ذہن میں جمع ہوں ۔ مثلاً اگر یہ مان لیا جائے کہ انسان فانی ہے اور یہ بھی تسلیم ہو کہ سقراط انسان ہے تو ان دونوں باتوں کا کوئی منطقی نتیجہ اس وقت تک برآمد نہیں ہو سکتا جب تک یہ دونوں باتیں ایک ذہن میں جمع نہ ہو جائیں ۔ اس نتیجے کے لیے کہ سقراط فانی ہے ، پہلی دونوں حقیقتوں کا ایک ہی ذہن سے تسلیم کیا جانا ضروری ہے ۔ اسی طرح اگر مجھے کسی چیز کی خواہش ہے تو یہ میری ہی خواہش ہوگی اور اس کی تکمیل میری ہی خواہش کی تکمیل ہوگی اور اس کا لطف مجھی کو حاصل ہوگا ۔ حتٰی کہ اگر ساری دنیا اس چیز کی خواہش رکھتی ہو اور وہ شے دنیا بھر کو حاصل ہو جائے لیکن مجھے حاصل نہ ہو تو میری خواہش ناآسودہ رہے گی ۔ یا پھر اگر میرے دانت میں درد ہے تو یہ تو ممکن ہے کہ اس درد میں دندان ساز مجھ سے ہمدردی کا ثبوت دے لیکن درد کا احساس صرف مجھی کو ہوگا ۔ لٰہذا میری خوشی ، میری تکلیف اور اسی طرح میرا احساسِ ندامت ، میری افسردگی اور میرا احساسِ جوش و خروش یہ سب احساسات حظ و کرب میرے احساسات ہی ہوں گے ، کسی دوسرے کے نہیں ہو سکتے اور یہی میری خودی کی خلوت و یکتائی کا ثبوت ہے ۔ میری نفرت میری نفرت ہے ، میری محبت میری محبت ہے ۔ اسی طرح میرے عزائم میرے عزائم اور میرے فیصلے میرے فیصلے ہیں جو صرف

میری انفرادی خودی کے تار و پود ہوں گے ۔ خدا بھی تو ایسا نہیں کرے گا کہ میری جگہ خود محسوس کرنا اور حکم لگانا شروع کردے ۔ یا یہ کہ اگر ایک کی بجائے دو راستے میرے لیے کھلے ہوں تو خود ان سے ایک کا انتخاب کر لے ۔ میں اگر آپ کو پہچان لیتا ہوں تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ میں پہلے بھی آپ سے مل چکا ہوں ؟ لہٰذا میرا کسی شخص یا کسی مقام کو پہچاننا میری ہی گزشتہ واردات پر مبنی ہوگا ، دوسروں کے تجربات و واردات پر تو نہیں ہو سکتا ۔ کیفیاتِ نفسی کا یہی بےمثل ربط باہمی ہے جس کا اظہار ہم لفظ ''میں'' سے کرتے ہیں ۔[1]

وحدت و خلوت کے بعد علامہ نے خودی کی جس خصوصیت پر زور دیا ہے ۔ وہ گویا اس کی ہدایت کاری ہے ۔ خودی اپنی وحدت و انفرادیت کے ساتھ زندگی کی فلاح و ترقی کے لیے منصوبے بناتی اور ارتقا کی راہ میں اس کی ہدایت و رہنمائی کا فریضہ انجام دیتی دیتی ہے ۔ خود قرآنِ حکیم نے اس طرف واضح اشارہ فرمایا ہے ۔ ارشادِ ربانی ہے :

''و یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی و ما اوتیتم من العلم الا قلیلا ۔'' (۱۷ : ۸۵)

(لوگ آپ سے روح کے بارے میں پوچھتے ہیں ۔ کہہ دیں کہ روح میرے رب کا امر (ہدایت و حکم) ہے اور تم لوگوں کو زیادہ علم نہیں دیا گیا ہے) ۔

اس آیتِ شریف کی معنویت کو جاننے کے لیے ہمیں اس فرق کو ملحوظ رکھنا ہوگا جو قرآنِ حکیم کے نزدیک ''خلق'' اور ''امر''

۱۔ خطبات انگریزی ، ص ۱۰۰ ۔

میں ہے - ''خلق'' کے معنی ہیں تخلیق و پیدائش اور ''امر'' کے معنی ہیں ہدایت و رہنمائی - قرآنِ حکیم نے ایک جگہ اللہ تعالیٰ کی صفات بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے : ''الا لہ الخلق والامر'' (۷ : ۵۴) [بلاشبہ اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے خلق بھی اور امر بھی (پیدائش بھی اور ہدایت بھی)] -

اگر آپ اوپر کی آیت (۱۷ : ۸۷) پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ خالقِ کائنات نے روح کے بارے میں اگر کسی حقیقت کا انکشاف فرمایا ہے تو وہ اس کا امرِ ربی ہے : ''وہ میرے رب کا ایک حکم ، ایک ہدایت اور ایک رہنمائی ہے''- کیا اس سے خودی کی ہدایت کاری اور رہبرانہ کارفرمائی کا پتا نہیں چلتا ؟ اس حصہ گفتگو کو اقبال نے یوں سمیٹا ہے :

''لہٰذا میری شخصیت کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مجھے شے سمجھیں - میں شے نہیں ، عمل ہوں - میرے محسوسات و مدرکات کیا ہیں ؟ اعمال و افعال کا وہ سلسلہ جن میں ہر عمل دوسرے پر دلالت کرتا ہے اور جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں تو اس لیے کہ ان میں کوئی رہنما مقصد کارفرما ہے - میری ساری حقیقت میرے اسی امر آفریں رویے میں پوشیدہ ہے - آپ میرا ادراک مجھے ایک شئے مکانی سمجھ کر یا وقت کی ترتیب میں واقعات کا کوئی مجموعہ جان کر نہیں کر سکتے - میں کوئی شے نہیں ہوں کہ آپ یوں کریں - آپ اگر سچ مچ مجھ کو جاننا چاہتے ہیں تو آپ کو مجھے دیکھنا ہوگا - آپ کو یہ دیکھنا ہوگا کہ میں جب کسی شے پر حکم لگاتا یا کوئی ارادہ کرتا ہوں

تو اس میں میرا رویہ کیا ہوتا ہے ؟ میرے مقاصد کیا ہیں اور تمنائیں کیا ہیں ؟ صرف اسی صورت میں آپ مجھے سمجھ سکتے ہیں ، جان سکتے ہیں اور میری قدر و قیمت متعیّن کرنے کے قابل ہو سکتے ہیں ۔"[۱]

۳

دوسرے اہم سوال یہ ہے کہ زمان و مکان کی اس دنیا میں خودی معرض وجود میں کیونکر آتی ہے ؟ اس ضمن میں بھی قرآن حکیم کے ارشادات بہت واضح ہیں ۔ فرمایا :

"و لقد خلقنا الانسان من سللة من طين ٥ ثم جعلنٰه نطفة في قرار مكين ٥ ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ق ثم انشانٰه خلقاً آخر فتبارك الله احسن الخالقين"٥

(۲۳ : ۱۲ - ۱۴)

(اور ہم نے پیدا کیا انسان کو مٹی کے خلاصے سے ۔ پھر بنایا ہم نے اس کو محفوظ قرارگاہ میں نطفہ ۔ پھر بنایا ہم نے نطفے کو خون بستہ ۔ پھر بنایا ہم نے خون بستہ کو لوتھڑا گوشت کا ۔ پھر بنا دیں ہم نے لوتھڑے کی ہڈیاں ۔ پھر پہنا دیا ہم نے ہڈیوں کو گوشت ۔ پھر پیدا کر دیا ہم نے اس کو ایک نئی مخلوق ۔ پس بڑا بابرکت ہے اللہ سب سے بہتر خالق) ۔

اس "خلق آخر" (نئی مخلوق) کا نشو و نما نظام جسمانی کی بنا پر ہوتا ہے اور نظام جسمانی کیا چیز ہے ؟ کم تر خودیوں کی وہ بستی

۱- ایضاً ، ص ۱۰۳ ۔

جن کے اندر سے ایک عمیق تر خودی اُبھرتی ہے۔ یہاں اقبال دو تصوّرات سے بحث کرتے ہیں: ایک تصوّر ڈیکارٹ (Descarte) کا ہے جو روح اور جسم کو الگ اور ایک دوسرے سے آزاد خیال کرتا تھا مگر سمجھتا تھا کہ یہ دونوں کسی 'پراسرار طریق سے باہم وابستہ بھی ہیں۔ اور دوسرا تصوّر لائب نٹیس (Liebniz) کا ہے جس میں بدن کو مرکزی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ علامہ نے ان دونوں تصوّرات کی معقول تردید کی ہے۔ روح اور جسم کی علیحدگی اور ایک دوسرے سے آزادی کا تصوّر اس لیے قابلِ قبول نہیں کہ اس کے نتیجے میں روح اور جسم دو متوازی نظامات تسلیم کرنا پڑیں گے جو تجربے اور مشاہدے سے ثابت نہیں ہوتے۔ رہا لائب نٹیس کا نظریہ، جس میں بتایا گیا ہے کہ روح بدن سے اور بدن روح سے اثرات قبول کرتا ہے، لیکن یہاں بدن کا پانسہ یوں بھاری رہتا ہے کہ اس تاثر و تعامل میں پہل بدن کی طرف سے ہوتی ہے۔ علامہ کا کہنا یہ ہے کہ ہمارے اعمال و تجربات میں بنیادی بات یہ ہے کہ ہم کس جذبے یا محّرک کے تحت کوئی کام کرتے یا اثر لیتے ہیں؟ اور اس کا انحصار اس امر پر ہے کہ ہم کس حد تک اس کام کی طرف ملتفت ہیں، اور التفات جو ہماری رضا و رغبت کا دوسرا نام ہے، دراصل ذہن کا عمل ہے، بدن کا ہرگز نہیں۔ اس بحث کو سمیٹتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

''لہٰذا تعامل ہو یا متوازیت، یہ دونوں نظریے اپنی اپنی جگہ پر ناکافی ہیں، اس لیے کہ جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو اس میں ذہن اور جسم ایک ہو جاتے ہیں۔ میں جب میز سے کتاب اُٹھاتا ہوں تو میرا یہ فعل ایک ہی فعل ہوگا۔ نہ ہم اس کا تجزیہ کر سکتے ہیں، نہ ایسا

کوئی خط کھینچ سکتے ہیں جس سے پتا چلے کہ اس میں ذہن کا دخل کتنا ہے اور جسم کا کتنا۔ لہٰذا کسی نہ کسی رنگ میں دونوں کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے۔ خلق بھی اس کے ہاتھ میں ہے اور امر بھی اسی کے ہاتھ میں۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ ہم اس حقیقت کا تصور کیونکر کریں۔ ہمیں معلوم ہے کہ حس کوئی شے نہیں کہ ہم اسے خلائے مطلق میں واقع سمجھیں، بلکہ ایک نظامِ اعمال یا نظامِ حوادث ہے جس سے روح اور بدن کا امتیاز تو دور نہیں ہوتا مگر جس سے وہ ایک دوسرے کے قریب ضرور آ جاتے ہیں۔ خودی کی خصوصیت ہدایت و اختیار ہے۔ برعکس اس کے بدنی افعال ہمیشہ اپنے آپ کو دہراتے رہتے ہیں۔ لہٰذا بدن کو روح کے افعال کا حاصل جمع کہیے یا اسے اس کی عادت قرار دیجیے، وہ اس سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔"[1]

اس بحث کے ضمن میں ذرا آگے چل کر علامہ نے ان سوالات کو بھی اٹھایا ہے کہ مادہ کیا ہے؟ اور علّت و معلول کے مسلمات کی روشنی میں خودی کی حیثیت کس طرح متعین ہوتی ہے؟ اور ان کے نہایت خیال انگیز جوابات مہیا کیے ہیں۔ مادہ کیا ہے؟ کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ گویا ادنٰی خودیوں کی ایک بستی ہے جن کا میل جول اور باہمی عمل و ردِ عمل جب ایک خاص مقام پر پہنچ جاتا ہے تو اس سے ایک اعلٰی تر خودی صدور میں آتی ہے۔ رہی یہ بات کہ اعلٰی کا صدور ادنٰی سے ہوتا ہے، سو

۱۔ ایضاً، ص ۱۰۵۔

بہ قول علامہ اس سے اعالیٰ کی قدر و قیمت اور مرتبے میں کوئی فرق نہیں آتا کیونکہ یہاں اہم بات یہ نہیں کہ کسی چیز کی ابتدا کیونکر ہوئی ، اصل بات تو یہ دیکھنا ہے کہ جو چیز صادر ہوئی ، اس کی صلاحیتیں کیا ہیں ، اس کا معنی و مطلب کیا ہے ، اس کی انتہا کیا ہے ، اس کی رسائی کہاں تک ہے ؟ لہٰذا اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ حیاتِ ذی روح کی اساس خالصاً طبیعی ہے ، یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ جس چیز کا ظہور و صدور ہوا وہ پھر اس چیز میں گم ہو جائے گی جس سے وہ صادر ہوئی ؟ کسی شے کی قدر و قیمت اس کی ابتدا سے نہیں ، اس کے امکانات اور اس کی کامیابیوں سے طے پاتی ہے ۔

علّت و معلول کے ضمن میں اصل سوال یہ اُٹھایا گیا ہے کہ کیا خودی اپنی فعالیت آپ متعین کرتی ہے ؟ یہ سوال دراصل خودی کی آزادی کے سوال ہی کا ایک پہلو ہے جس کا جواب اقبال نے یوں دیا ہے کہ خودی کو ایک صلاحیت ''بصیرت'' کی بھی نصیب ہے جس کی بدولت وہ بعض فیصلے علّت و معلول کے عمل سے بے تعلق یا بے نیاز ہو کر کرتی ہے ۔ خودی حیات کا وہ ترقی یافتہ مظہر ہے جس کے سامنے بعض مقاصد ہوتے ہیں اور یوں کہنا چاہیے کہ ان مقاصد کی کشش یا ان کی تکمیل کا شوق اسے کشاں کشاں لیے جاتا ہے ۔ یہ شوق یا جذبۂ تکمیل مقاصد ، یہ ''بصیرت'' خودی کی فعالیت کا سرچشمہ اور اس کی تمام سرگرمیوں کا راز ہے جو کسی خارجی علّت و معلول کا پابند ہونے کی بجائے خود خودی ہی کی داخلی قوت سے جوش و نمو پاتا ہے ۔ لہٰذا جب ہم دیکھتے ہیں کہ خودی کی کارگزاریوں میں ہدایت اور بامقصد ضبط و تصرف کے دونوں پہلو کام کرتے ہیں تو کیا اس امر کے تسلیم کرنے میں کچھ تامل نہیں

کرنا چاہیے کہ خودی بھی ایک آزاد علّت ہے اور اس مطلق خودی (یعنی ذاتِ باری تعالیٰ) کی آزادی و اختیار میں حصہ دار ، جس نے خود اپنی آزادانہ مشیت سے اس متناہی خودی کے تصرف و اختیار کو گوارا کیا ؟ ہمارے شعوری کردار کی آزادی کی تائید قرآن حکیم کے اس نظریے سے بھی ہوتی ہے جو اس نے خودی کے اعمال و افعال کے بارے میں قائم کیا ۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے :

''و قل الحق من ربکم ۔ فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر'' (۱۸ : ۲۹) ۔

(اور کہہ دیجیے : حق تو وہی ہے جو تمھارے رب کی طرف سے ہے ۔ پس جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے انکار کرے) ۔

''ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلھا'' (۱۷ : ۷) ۔

(اگر نیکی کی تم نے تو نیکی کی اپنے لیے اور اگر تم نے برا کیا تو اپنے لیے ۔)

۴

جب جبر و اختیار کا ذکر چھڑ جائے تو بات لامحالہ تقدیر پر جا پہنچتی ہے ۔ زیرِ نظر خطبے کے اس حصے میں بھی یہی کچھ ہوا ۔ علامہ یہ کہہ رہے تھے کہ اسلام انسانی نفسیات کی اس صداقت کو تسلیم کرتا ہے کہ آزادانہ عمل کی اہلیت انسان میں گھٹتی بڑھتی رہتی ہے ۔ اسلام چاہتا ہے کہ خودی کی زندگی میں یہ اہلیت ایک مستقل اور برقرار عنصر کی حیثیت حاصل کر لے ۔ از روئے قرآن ، نماز پنجگانہ کا مقصود بھی یہی ہے کہ خودی کو زندگی اور آزادی کے اصل منبع کے قریب تر لا کر اسے نیند اور کاروبار کے مشینی (اور منفی) اثرات سے پاک کرے ۔ اسلام میں عبادت دراصل خودی

کا پابندیوں (میکانیت) سے نکل کر آزادی کی طرف بڑھنے کا نام ہے۔ اور اقبال جب اس بلیغ نکتے کو بیان کر چکے تو تقدیر کا سوال ان کے سامنے تھا۔ درحقیقت اُن دنوں اسپنگلر (Spengler) کی ''زوالِ مغرب'' (Decline of the West) کا بڑا چرچا تھا اور اس نے یہ غلط رائے قائم کر کے اسے عام کرنے کی کوشش کی تھی کہ اسلام تقدیر پرست مذہب ہے، لیکن ساتھ ہی اس نے اس حقیقت کو بھی تسلیم کیا تھا کہ زندگی کو جاننے اور اس پر اپنی گرفت مضبوط کرنے کے دو طریقے ہیں: ایک ذہنی اور دوسرے کو زیادہ مناسب لفظ نہ ملنے کی بنا پر ہم حیاتی کہہ سکتے ہیں۔ ذہنی طریقہ علّت و معلول کے کڑے نظام کے ذریعے سے عقلاً زندگی کے حقائق کو جاننا اور ان سے کام لینا ہے۔ حیاتی طریقہ یہ ہے کہ آپ بہ طور کل کے زندگی کی ناگزیر ضرورت کو انشراحِ قلب کے ساتھ قبول کریں جو اپنی باطنی ثروت کو بڑھاتی ہوئی زمانِ متسلسل کو پیدا کرتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ قرآن جسے ''ایمان'' کہتا ہے، وہ دراصل کائنات کو حیاتی طریقے سے سمجھنے کا نام ہے۔ محض بعض عقائد کو بے جان طور سے مان لینے کا نام ایمان نہیں ہے۔ ایمان تو ایک نادر تجربے کی بدولت حاصل ہونے والا زندہ ایمان ہے۔ اس تجربے تک صرف مضبوط شخصیتیں ہی پہنچ سکتی ہیں اور اس اعلیٰ درجے کی ''راضی بہ رضا'' کیفیت کو پاتی ہیں جسے کم فہمی کی بنا پر لوگ ''تقدیر پرستی'' بھی کہہ سکتے ہیں۔ اسلامی تصوف کی تاریخ میں یہ تجربہ، جو حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق ''انسان میں اخلاقِ الٰہی پیدا کرتا ہے''[۱]، اس طرح کے جملوں میں اظہار پذیر ہوا ہے:

۱۔ تخلقوا باخلاق اللہ (حدیث شریف)۔

"میں حق ہوں" ("انا الحق" ـ منصور) ـ "میں زمانہ ہوں"، "میں قرآنِ ناطق ہوں" (حضرت علی) ـ "میری بڑی شان ہے" (بایزید بسطامی) ـ اسلام کے اعلیٰ تصوّف میں قربِ الٰہی کے تجربے کے یہ معنی نہیں کہ انسانی خودی لامحدود خودی میں جذب ہو کر اپنی ہستی فنا کر دیتی ہے، بلکہ یہ ہیں کہ ذاتِ لامحدود از راہِ فضل و کرم انسانی خودی کی آغوشِ محبت سے ہم کنار ہوتی ہے ـ مولانا رومی نے کہا ہے:

علمِ حق در علمِ صوفی گم شود
ایں سخن کے باورِ مردم شود

(خدائی علم، صوفی کے علم میں گم ہو جاتا ہے، مگر عام لوگوں کے لیے اسے باور کرنا آسان نہیں) ـ

اس "راضی بہ رضا" کیفیت کو آپ خودی کی نفی یا اس تقدیر پرستی سے کیونکر تعبیر کر سکتے ہیں جو اسپنگلر کا مطلب ہے؟ یہ تو سراسر زندگی اور بے پایاں قوّت ہے جو گولیوں کی بوچھاڑ میں انسان کو بہ کمال دل جمعی ادائے نماز کے قابل بناتی ہے ـ

لیکن یہاں اقبال نے پھر ایک سوال اٹھایا ہے جو بلاشبہ ہر قاری یا سامع کے دل میں پیدا ہو سکتا تھا ـ اگر اسلامی فکر کا نہج یہ ہے تو صدیوں سے عام مسلمان ایک پست درجے کی تقدیر پرستی میں کیوں مبتلا ہے، اور اس کے گرد و پیش میں جو کچھ ہوتا ہے اسے وہ یہ کہہ کر کیوں قبول کر لیتا ہے کہ خدا کی مرضی یوں ہی تھی؟ اقبال کہتے ہیں کہ اس صورت حال کی ذمہ داری کچھ تو فلسفیانہ فکر پر ہے اور کچھ سیاسی مفاد پرستی پر اور کچھ اس امر پر کہ مسلمانوں کے دلوں میں زندگی کا وہ جوش رفتہ رفتہ ٹھنڈا پڑ گیا جسے اسلام نے ابتداءً ان کے دلوں میں پیدا کیا تھا ـ

فلسفیانہ غور و فکر نے ، جو علّت و معلول کا پابند تھا ، ایک ایسے خدا کا تصوّر اجاگر کرنا شروع کیا جو زندگی کے روزمرہ کاروبار سے وراء الورا ، کائنات پر باہر سے حکومت کرتا ہے اور دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے بس اسی کے اشارۂ ابرو سے ہوتا ہے ۔ ادھر بنی امیہ نے کربلا میں جو قیامت ڈھائی تھی اس کی وجہ سے انھیں عوام کی طرف سے بغاوت کا دھڑکا لگا رہتا تھا ، لہٰذا سیاسی مصلحتوں کی بنا پر اس خیال کو عام کیا گیا کہ جو کرتا ہے خدا کرتا ہے ، بندوں کا اس میں کیا عمل دخل ہے ؟ اس سے کربلا کے گناہوں پر پردہ ڈالنا مقصود تھا ۔ چنانچہ روایت ہے کہ معبد نے حسن بصری سے کہا کہ امویوں نے مسلمانوں کو قتل کیا اور اس کی ذمہ داری خدا پر ڈال دی ۔ حسن بصری نے جواب دیا : ''خدا کے یہ دشمن جھوٹے ہیں ۔'' اس طرح صوفیا کی مخالفت کے باوجود مسلمانوں کے اندر عمل کو شل کر دینے والی تقدیر پرستی رفتہ رفتہ جڑ پکڑتی گئی ۔ اقبال کہتے ہیں کہ اس روش پر ہمیں چنداں حیران ہونے کی ضرورت نہیں ہے ۔ کیا بے شمار مغربی دانشور ابھی کل تک سرمایہ دارانہ نظامِ معاشرت کو ایک قدرتی اور پُرجواز معاشرہ ثابت نہیں کر رہے تھے ؟ اس طرح آگسٹ کامٹے (Auguste Comte) کا خیال تھا کہ سوسائٹی میں ہر فرد کا منصب اور کام ازلی و ابدی طور سے مقرر ہے ۔ اور یہی کچھ مسلمان سوسائٹی میں بھی ہوا ۔

آخری اور نہایت اہم سوال ، جو اس خطبے کے آخر میں اٹھایا گیا تھا ، انسانی خودی کی بقائے دوام کا سوال تھا ۔ اقبال کو انسانی زندگی کے اس پہلو سے بھی ابتدائے فکر ہی سے دلچسپی تھی ۔ ''بانگِ درا'' کے پہلے حصے (۱۹۰۰ع - ۱۹۰۵ع) کی ایک نظم ہے ''کنارِ راوی'' ۔ اس نظم کا خلاصہ یہ ہے کہ سہ پہر کے سمے راوی

میں ایک کشتی چل رہی ہے ، پانی کا بھاؤ تیز ہو رہا ہے اور ملاح زیادہ مستعدی اور چابک دستی سے موجوں کا مقابلہ کرتے ہوئے کشتی کو آگے لے جا رہا ہے ۔ شاعر کنارے پر کھڑا ہوا یہ دلفریب منظر مشاہدہ کر رہا ہے ۔ کشتی پہلے اس کے عقب میں تھی ، پھر وہ اس کے سامنے آئی اور اس کے بعد آہستہ آہستہ آگے بڑھی ، حتٰی کہ وہ اس کی نظروں سے اوجھل ہو گئی ۔ شاعر کے دل میں اس منظر سے انسانی روح کی بقا کی ایک دلیل پیدا ہوئی ۔ کیا کشتی ٹوٹ چکی ہے ؟ پاش پاش ہو چکی ہے ؟ نہیں ، ایسا تو نہیں ، وہ تو پانی میں پہلے کی طرح رواں ہے ۔ ہاں ، جہاں سے شاعر کھڑا اسے دیکھ رہا ہے ، بس وہاں سے دکھائی نہیں دیتی ۔ کسی شے کا دکھائی نہ دینا یا نظر نہ آنا اس کے خاتمے اور اس کی فنا کی دلیل نہیں ہو سکتی ۔ لہٰذا :

جہازِ زندگیِ آدمی رواں ہے یونہی
ابد کے بحر میں پیدا یونہی ، نہاں ہے یونہی
شکست سے یہ کبھی آشنا نہیں ہوتا
نظر سے چھپتا ہے ، لیکن فنا نہیں ہوتا[1]

پھر ایک جگہ فرمایا :

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

وجود کا یہی مرکز ، جو فرشتۂ موت کی زد سے باہر ہے ، اقبال اسے خودی کا نام دیتے ہیں ۔ اسی طرح جو بلندپایہ نظم اُنھوں نے اپنی والدہ مرحومہ کی وفات پر لکھی تھی اور جو ''بانگِ درا'' میں

۱۔ ''بانگِ درا'' ، ص ۹۷ ۔

"والدۂ مرحومہ کی یاد میں" کے عنوان سے شامل ہے ، اس میں بھی وہ موت کی حقیقت سے بحث کرتے ہوئے انسانی روح کی بقا پر متعدد دلیلیں پیش کرتے ہیں ۔ پہلے اس نظم کے چند اشعار سنیے :

زندگی کی آگ کا انجام خاکستر نہیں !
ٹوٹنا جس کا مقدر ہو ، یہ وہ گوہر نہیں !
زندگی محبوب ایسی دیدۂ قدرت میں ہے
ذوقِ حفظِ زندگی ہر چیز کی فطرت میں ہے
موت کے ہاتھوں سے مٹ سکتا اگر نقشِ حیات
عام یوں اس کو نہ کر دیتا نظامِ کائنات
ہے اگر ارزاں تو یہ سمجھو اجل کچھ بھی نہیں
جس طرح سونے سے جینے میں خلل کچھ بھی نہیں[1]

اس نظم میں پیش ہونے والی ایک دلیل بھی سن لیجیے ۔ آسمان کی طرف دیکھو ، ستارے ہی ستارے ہیں ۔ یہ ستارے کروڑوں بلکہ اربوں سال سے چمک رہے ہیں ۔ انسان ان سے بڑی ہستی ہے ۔ اس لیے کہ وہ دانا و بینا ہے ، خودگر و خود نگر ہے ، خدا بین و جہاں بین ہے ۔ لہٰذا اگر ان چمکنے والے ستاروں کی عمر کروڑوں برس ہو سکتی ہے تو انسان ، جو رتبے اور مقاصد میں ان سے بڑھ کر ہے ، اس کے لیے قدرت نے ان سے زیادہ عمر کیوں نہ رکھی ہوگی ؟ :

آہ ! سیمابِ پریشاں ، انجمِ گردوں فروز
شوخ یہ چنگاریاں ، ممنونِ شب ہے جن کا سوز
عقل جس سے سر بزانو ہے وہ مدت ان کی ہے
سرگزشتِ نوعِ انساں ایک ساعت ان کی ہے

۱- ایضاً ، ص ۲٦۴ ۔

پھر یہ انسان آنسوئے افلاک ہے جس کی نظر
قدسیوں سے بھی مقاصد میں ہے جو پاکیزہ تر
جو مثالِ شمع ، روشن محفلِ قدرت میں ہے
آسماں اک نقطہ جس کی وسعتِ فطرت میں ہے
جس کی نادانی صداقت کے لیے بے تاب ہے
جس کا ناخن سازِ ہستی کے لیے مضراب ہے
شعلہ یہ کمتر ہے گردوں کے شراروں سے بھی کیا؟
کم بہا ہے آفتاب اپنا ستاروں سے بھی کیا؟[۲]

اس نظم کے دو شعر بہ طرز قطعہ یہ بھی ہیں جن کا ہمارے موضوع سے براہِ راست تعلق ہے :

آدمی تابِ شکیبائی سے گو محروم ہے
اس کی فطرت میں یہ اک احساس نامعلوم ہے
جوہرِ انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے ، فنا ہوتا نہیں

یہ تو شعر کی بات تھی ، اب آپ خطبے کے زیرِ نظر حصے کی طرف آئیے - علامہ نے پہلے تو ابنِ رشد ، کانٹ (Kant) اور نطشے (Nietzsche) کے بعض تصورات سے بحث کی ہے جو انھوں نے موت کے بعد انسانی زندگی کی ممکنہ صورتوں کے بارے میں پیش کیے ہیں اور اس کے بعد قرآن حکیم کی روشنی میں اس اہم سوال پر اسلام کے موقف کی وضاحت فرمائی ہے - بہ قول اقبال تین باتیں قرآنِ مجید سے نہایت واضح ہیں : (۱) یہ کہ خودی کا ظہور اگرچہ زمان سے وابستہ ہے لیکن اس کا وجود زمانے سے متقدم نہیں (۶ :

۲- ایضاً ، ص ۲۶۴ -

۳۸) - (۲) یہ کہ قرآن مجید کی رو سے ناممکن ہے کہ انسان پھر اس کرۂ ارض پر واپس آئے (۲۳ : ۹۹ - ۱۰۰ ، ۵۶ : ۵۹ - ۶۱) - (۳) یہ کہ متناہیت کو بدبختی سے تعبیر کرنا غلطی ہے (۱۹ : ۹۳ - ۹۵) - تیسرے نکتے کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ متناہی خودی لامتناہی خودی کے سامنے حاضر ہوگی تو صرف اپنی انفرادیت کو ساتھ لیے ، کیونکہ اس صورت میں وہ اپنی آنکھوں سے اپنے گزشتہ اعمال کو دیکھ کر اس امر کا اندازہ کر سکتی ہے کہ اس کا مستقبل کیا ہوگا (۱۷ : ۱۳ - ۱۴) - لہٰذا انسان کا انجام کچھ بھی ہو ، اس کے یہ معنے ہرگز نہیں کہ وہ اپنی انفرادیت کھودے گا - قرآن حکیم کی نظروں میں انسان کی انتہائی مسرت و سعادت یہ نہیں (جیسا کہ ہندو ازم اور بعض صوفیانہ گروہوں کا خیال ہے) کہ اپنی متناہیت سے محروم ہو جائے - اس کے ''اجر غیر ممنون'' کا مطلب ہے اس کے ضبط نفس ، اس کی یکتائی اور ایک خودی کی حیثیت سے اس کی فعالیت کا زیادہ سے زیادہ شدت اختیار کرتے جانا حتٰی کہ عالمگیر تباہی کا وہ منظر بھی ، جس سے قیامت کی ابتدا ہوگی ، اس قسم کی توانا اور ارتقا یافتہ خودی کے سکون و اطمینان پر ذرہ برابر اثر انداز نہیں ہوگا (۳۹ : ۶۹) - لیکن ظاہر ہے اس قسم کے استثنا کا اطلاق انھی شخصیتوں پر ہو سکتا ہے جن میں خودی کی شدت انتہا کو پہنچ چکی ہو - لہٰذا اس کی نشو و ارتقا کی معراج یہ ہے کہ ہم اس خودی سے براہِ راست اتصال میں بھی ، جو سب پر محیط ہے ، اپنے آپ کو قائم و برقرار رکھ سکیں ؛ جیسا کہ قرآن نے حضور رسالت مآب ؐ کے مشاہدۂ ذات کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے :

''ما زاغ البصر و ما طغٰی'' (۵۳ : ۱۷)

یہ ہے اسلام کے نزدیک انسانیتِ کامل کا تصور جس کا اظہار فارسی کے اس شعر سے بڑھ کر ، جو جناب رسالت مآب ؐ کے واقعہ معراج کے بارے میں کہا گیا ، اور کہیں نہیں ہوا :

موسیٰ ز ہوش رفت بیک جلوۂ صفات
تو عینِ ذات می نگری و در تبسمی

اقبال کہتے ہیں کہ یہ تینوں حقائق ذہن نشین ہو جائیں تو اسلام کا نقطۂ نظر بآسانی سمجھ میں آ سکتا ہے - قرآن حکیم کی رو سے یہ عین ممکن ہے کہ ہم انسان کائنات کے مقصود و مدعا میں حصہ لیتے ہوئے غیر فانی ہوجائیں (۷۵ : ۳۶ - ۴۰) - اور یوں بھی جس ہستی کے ارتقا میں لاکھوں کروڑوں برس صرف ہوئے ، اس کے متعلق یہ کہنا کچھ غیر اغلب سا نظر آتا ہے کہ وہ ایک عبث اور لاحاصل سی شے کی طرح ضائع ہو جائے گی -

یہاں اقبال ایک بار پھر اس امر پر زور دیتے ہیں کہ کائنات کے مقاصد میں انسان کی شرکت بہ حیثیت ایک ارتقا یافتہ خودی ہی کے ممکن ہے - انسانی خودی باشعور اور پختہ ہو کر ہی ان مقاصد کے حصول میں قدرت کا ہاتھ بٹا سکتی ہے جو اس کے سامنے ہیں (۹۱ : ۷ - ۱۰) - لہٰذا آخری اور نہایت اہم سوال یہ ہے کہ خودی اپنے آپ کو کس طریق سے محکم اور مقاصد قدرت سے ہم آہنگ بنا سکتی ہے ؟ اقبال کے پاس اس کا سیدھا سادہ جواب ہے کہ عمل سے ، عمل سے - خودی پختہ کار اور مقاصدِ حیات میں مددگار بن کر اپنے آپ کو غیر فانی بناتی ہے - اقبال یہاں اس آیت شریفہ سے استدلال کرتے ہیں :

''تبارک الذی بیدہ الملک و ہو علیٰ کل شیء قدیر ، الذی خلق الموت والحیٰوۃ لیبلوکم ایّکم احسن عملا ، و ہو العزیز الغفور'' (۶۷ : ۲) -

(برکت والی ہے وہ ذات جس کے ہاتھ میں حکومت ہے اور وہ ہر شے پر قادر ہے ۔ وہ ذات اقدس جس نے موت اور زندگی پیدا کی تاکہ تم لوگوں کو آزمائے کہ کون تم میں سے اچھے عمل کرتا ہے ، اور وہ ذات قوت والی اور بخشنے والی ہے ۔)

اقبال کہتے ہیں زندگی گویا وہ فرصت ہے جس میں خودی کو عمل کے بے انتہا مواقع میسر آتے ہیں اور جس میں موت اس کا پہلا امتحان ہے تاکہ وہ دیکھ سکے ۔

خطبے کے آخر میں لیکن اسی بحث کے ضمن میں اقبال نے دو ایک بڑے نازک اور بڑی حد تک نئے خیالات بیان فرمائے ہیں ۔ ایک یہ کہ بقائے روح یا بقائے خودی بہرحال ایک انعام ، ایک جزا اور ایک صلہ ہے جو فقط انھی کو نصیب ہوگا جو اس کے لیے مناسب جد و جہد کریں گے ، جو اس کے اہل نکلیں گے ۔ بقا مفت میں نہیں ملے گی ، اس کی خیرات نہیں بٹے گی ۔ بقا حاصل کی جاتی ہے ، ملتی نہیں ۔ لہٰذا اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ کمزور خودی کے افراد عالمِ برزخ ہی میں رہ جائیں اور ان کی سزا ، ان کا جہنم ان کے فنا ہی کا دوسرا نام ہو ۔

دوم ، یہ مسئلہ بھی مسلمانوں میں متنازعہ فیہ ہے کہ بقائے روح کے ساتھ کیا جسم کو بھی دوبارہ ساخت ملے گی ؟ اقبال یہ کہتے ہیں کہ اگلے جہانوں میں جسم کی ضرورت بھی ہے یا نہیں ۔ اور جسم کا جو تصور بھی ہم قائم کرتے ہیں ، اس کا اطلاق دوسرے عالموں پر ممکن بھی ہے ؟ یہ جاننے کا ہمارے پاس کوئی یقینی ذریعہ نہیں ۔ قرآن سے جو بات قطعی واضح ہے یہ ہے کہ جسم کی تحلیل سے روح یا نفس کی زندگی ختم نہیں ہوتی ۔

سوم ، اگر ہم مکانی تصورات سے نجات حاصل کر لیں تو یوں

بھی سمجھ سکتے ہیں کہ جنت و دوزخ مقامات نہیں ، نفس کے احوال ہیں ۔ از روئے قرآن ، دوزخ کی آگ کسی خارجی ایندھن سے نہیں بلکہ خود قلوب کے شعلوں سے بھڑکتی ہے ۔ دوزخ دراصل انسان کے ناکام ہونے کا اذیت ناک احساس ہے اور از روئے قرآن کوئی انسان ابدی طور پر اس کیفیت میں نہیں رہے گا ۔ یہ احساس اسے اصلاح پر مائل کر سکتا ہے ۔ دوسرے لفظوں میں دوزخ ابیت و ندامت کے بعد سنبھلنے اور اصلاح پذیر ہونے کی منزل بھی ہے ۔

چہارم ، جنّت کوئی بے کاروں کی عشرت گاہ نہیں بلکہ خود وہ بھی ایک میدانِ عمل ہے جہاں ارتقا یافتہ نفوس قربِ الٰہی کی پیہم کوشش میں ترقی و ارتقا کی مزید منزلیں طے کرنے میں مشغول رہیں گے ۔ زندگی ایک مسلسل سفر ہے ، آگے بڑھنے کا نام ـــــ ہر آن نئی شان ۔

• • •

مرزا غالب

سیّد فیاض محمود

۱۱

تنقیداتِ غالب پر ایک نظر

[مجلس یادگار غالب کے لیے جب میں نے 'تنقید غالب کے سو سال' مرتب کی تو مجھے خیال ہوا کہ اس سارے مواد کا جائزہ دلچسپ ہوگا اور شاید مفید بھی ۔ چنانچہ میں نے ایک مضمون تیار کیا مگر بوجوہ وہ شائع نہ ہو سکا ۔ پروفیسر حمید احمد خاں مرحوم سے میں نے اس کا ذکر کیا تو اُنھوں نے اسے دیکھنے کی خواہش ظاہر کی ۔ میں نے وہ مضمون انھیں دے دیا ۔ اس پر میرے اور ان کے درمیان کچھ بحث بھی ہوئی ۔ یہ مسودہ جسے ان کی وفات کے بعد ان کے بڑے صاحب زادے سعید احمد خاں نے واپس کر دیا ، اب کچھ ترمیم اور اضافے کے ساتھ قارئین کی خدمت میں پیش کرنے کی جسارت کر رہا ہوں ۔]

تمہید :

مرزا اسداللہ خاں غالب ۲۷ دسمبر ۱۷۹۷ع کو پیدا ہوئے اور ۷۳ برس کی عمر میں ۱۵ فروری ۱۸۶۹ع کو وفات پا گئے ۔

خیال کیا جاتا ہے کہ پندرہ برس کی عمر میں وہ ایسے شعر موزوں کر لیا کرتے تھے جن میں طرفگیِ خیال کا عنصر قوی ہوتا تھا ۔ مگر ''نسخۂ حمیدیہ'' پر غور کرنے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان اشعار میں جذبات کی توانائی اور اظہارِ بیان کی انفرادیت بھی موجود ہے ۔ یہ درست ہے کہ ابتدائی اشعار میں ابلاغ کا پہلو غالب نہیں ہے مگر ان کا ذہن جذبات کی شدت ، احساس کی گہرائی ، نزاکتِ تخیّل اور فکر کے عنصر کی بنا پر ابھی سے ایک ایسے امتزاج کے لیے کوشاں نظر آتا ہے جس سے وہ اظہارِ جذبات کے ساتھ ساتھ تبصرۂ حیات اور تعبیرِ زندگی پیش کرنے میں چونکا دینے والے اشعار لکھ سکیں ۔ مرزا غالب کی یہ خصوصیت غالباً اس دور کے لیے نرالی تھی ، یعنی ادبی مزاج کے مطابق نہ تھی ۔ اشعار میں فکر کے عنصر کو شاید اغلاق پر محمول کیا جاتا تھا ، اس لیے ان کے کلام پر شروع ہی سے نکتہ چینی ہونے لگی تھی ۔ مگر صاحبِ نظر لوگ کسی دور میں بھی مفقود نہیں ہوتے ۔ چنانچہ انہیں پہچاننے والے اصحابِ رائے ان کی حمایت میں لکھتے رہے ۔

چونکہ مرزا غالب کی شاعری نے برِعظیم میں ایک ذہنی ارتعاش شروع ہی سے پیدا کر دیا تھا ، اس لیے غالباً ہر عشرے میں ان پر کچھ نہ کچھ لکھا گیا ، اور اب جس وقت انھیں فوت ہوئے کچھ اوپر سو سال ہو چکے ہیں ، ان سے متعلق لاکھوں الفاظ لکھے جا چکے ہیں ۔ مگر ایک امر کے بارے میں ہمیں شروع سے اعتراف کرنا پڑے گا اور وہ یہ کہ بعض دفعہ مرزا فقط ذہنی قلابازیاں بھی کھاتے نظر آتے ہیں ، مگر یہ ان کی نوعمری کا تقاضا تھا ، اس کی وجہ وجدان کا ضعف نہ تھا ۔ بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آمد کی تجلی بعض دفعہ مرزا کو چکا چوند کر دیتی تھی اس لیے وہ موزوں

ترین الفاظ کا استعمال اور سریع الفہم استعاروں کا انتخاب لہ کر پاتے تھے ۔

اس مقالے کا مقصد یہ ہے کہ تنقیدات غالب پر ایک نظر ڈالی جائے تاکہ غالب سے دلچسپی لینے والوں کو یہ معلوم ہو کہ کچھ اوپر ایک سو سال میں غالب شناسی کن کن مراحل سے گزری ہے ۔

یہاں شاید یہ بتا دینا بھی مناسب ہوگا کہ میں شاعری کو کس نقطۂ نظر سے دیکھتا ہوں ۔ میرے نزدیک وہ شاعری معنی خیز ہے جو شخصیت کی تعمیر ، غوامضِ حیات کے سمجھنے ، زندگی کے امکانات پہچاننے اور بشری اور سماجی تقاضوں کے رموز و آداب سے لطف اندوز ہونے میں انسان کی مدد کرے ۔ ان چار باتوں میں مرزا غالب اردو کے تمام شعرا سے بڑھ چڑھ کر ہیں ۔ مگر مجھے تنقیداتِ غالب کا محاسبہ کرنے میں جس دقت بلکہ تکلیف کا سامنا کرنا پڑا ، وہ عرض کیے دیتا ہوں ۔

ہمارے ہاں ایک بے معنی روایت دیر سے جاری ہے ؛ اور وہ یہ کہ شعرا کا کلام ردیف کے ماتحت مرتب ہوتا تھا ۔ اس روایت سے بظاہر کوئی مطلب حل نہیں ہوتا اور شاعر کو سمجھنے میں کوئی مدد نہیں ملتی ۔ مثلاً یہ پتا نہیں چلتا کہ کون سا شعر ، کون سی غزل یا نظم کب اور کس جذبے کے ماتحت لکھی گئی اور شاعر کے قلب و ذہن کن کن مراحل سے گزرے اور ابتدائی اور آخری دور کے اشعار میں کیا فرق ہے یا بلوغتِ خیال اور پختگیِ نظر اسے کب نصیب ہوئی ۔ اس سے یہ نقصان بھی ہوتا ہے کہ نقاد حضرات اپنے خیال یا اپنی رائے کی تائید میں ہر دور کا شعر نقل کر دیتے ہیں ؛ یعنی غمِ حیات کو غمِ دوراں بناتے وقت وہ مرزا غالب کے وہ شعر ، جو انھوں نے اٹھارہ سال یا بیس برس کی عمر میں کہے ، ان اشعار کے

ساتھ علی الحساب درج کر دیے جاتے ہیں جو انھوں نے پچاس سال کی عمر میں کہے جب وہ زندگی کے نشیب و فراز سے پوری طرح آگاہ ہو چکے تھے اور ان کی نظر میں گہرائی کے علاوہ وثوق بھی آ چکا تھا - دوسری تکلیف دہ بات ہماری تنقید میں یہ نظر آتی ہے کہ اکثر نقاد یہ سوال نہیں کرتے کہ شاعر نے کہا کیا ہے ؟ یوں دیوان پر دیوان اشعار سے بھرے پڑے ہیں - پوچھنا یہ چاہیے کہ ان سب میں شاعر نے سوائے رونے دھونے کے اَور بھی کچھ کہا ہے ؟ یعنی کیا عشق و محبت اور حرماں نصیبی کے علاوہ اَور بھی کوئی جذبہ ایسا ہے جس نے شاعر کو شعر کہنے پر مجبور کیا - عشق و محبت ایک ادنٰی جذبہ نہ سہی مگر یہ ایسا جذبہ بھی نہیں جو پوری فکری زندگی پر محیط ہو - اور پھر اگر عشق ایسا ہی غالب جذبہ ہے اور محبوب کی کج ادائی کا گلہ ایسا ہی ضروری ہے کہ وہ شاعر کی پوری جذباتی زندگی کو محصور کرے تو اس سے تفریح کا کون سا نرالا پہلو نکلتا ہے جو زندگی کے ہر لمحہ اور ہر منزل یا ہر انسان کے ہر 'موڈ' کے لیے دلچسپی کا باعث ہو سکے - چنانچہ یہ سوال کہ شاعر آخر کیا کہتا ہے ؟ میرے نزدیک تنقید میں سب سے اہم مسئلہ ہے - وہ کیسے کہتا ہے اور کن جذبات کو 'قم باذنی' کی دعوت دیتا ہے یا کن تجرباتِ زندگی سے قاری کو متعارف کراتا ہے ؟ اس کے بعد کی بات ہے - میری رائے میں غالب کے اکثر نقاد ایسے سوالوں کو نہ اٹھاتے ہیں اور نہ ان کا صاف و صریح جواب دیتے ہیں -

غالبیات :

اب اگر اس وسیع تنقیدی مواد کا مطالعہ کریں جسے غالبیات

کا نام دیا جاتا ہے تو ایسا معلوم ہوگا کہ غالب کے اشعار کو اصحابِ نظر نے کئی زاویوں سے دیکھا ہے اگرچہ کئی عشرے ایسے بھی نکلتے ہیں جن میں غالب پر کوئی کام نہیں ہوا ۔ مثلاً پہلی مقتدر کتاب جس میں مرزا کے کلام اور ان کی شخصیت پر تبصرہ کیا گیا ہے وہ ''آبِ حیات'' ہے جو ۱۸۸۰ع میں طبع ہوئی ۔ ''آبِ حیات'' اگرچہ تذکروں کے انداز میں لکھی گئی ہے ، پھر بھی وہ مرزا کی وفات کے کل گیارہ سال بعد شائع ہوئی ، اس کے مصنف غالب کے ہم عصر تھے اور ان کے حریف شیخ محمد ابراہیم ذوق کے شاگردانِ خاص میں سے تھے ۔ آنھوں نے غالب کو اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا اور غالب کے دوستوں اور شناساؤں سے ان کی راہ و رسم تھی ۔ چنانچہ وہ ہم عصر تاثرات سے بخوبی فائدہ آٹھا سکتے تھے ۔

اس کے سترہ سال بعد یعنی ۱۸۹۷ع میں ''یادگارِ غالب'' طبع ہوئی ۔ یہ کتاب ایک ہم درد صاحبِ نظر شاعر اور میانہ رو نقاد نے لکھی اور اس میں مصنّف نے مرزا کے سوانحی حالات بھی شرح و بسط سے ہی نہیں لکھے ، بلکہ ان میں آنھوں نے اس معاشرے کا جائزہ بھی لیا جس میں غالب کی شاعری پروان چڑھی ۔ اس کے علاوہ آنھوں نے مرزا کی شخصیت کا محاسبہ بھی کیا اور ان کی شاعری پر سیرحاصل تبصرہ بھی ۔ ''یادگارِ غالب'' کے بعد بھی اگرچہ تذکروں میں مرزا کا نام ضرور ملتا ہے مگر ۱۹۱۲ع سے پہلے ان کی شاعری سے متعلق کوئی مفصل مضمون نہیں لکھا گیا ۔ ۱۹۱۲ع میں صلاح الدین خدا بخش نے انگریزی میں ایک مضمون بعنوان ''غالب ایک تحسین'' لکھا اور اگرچہ مولانا عبدالماجد دریابادی کا مضمون ''غالب کا فلسفہ'' الہ آباد کے رسالے ''ادیب'' میں جنوری ۱۹۱۳ع میں چھپا اور پیارے لال شاکر میرٹھی کا مقالہ ''مرزا غالب دہلوی

کی شاعرانہ عظمت'' بھی ''ادیب'' کے ستمبر ۱۹۱۲ء کے شمارے میں شائع ہوا ، مگر ان تاثراتی جائزوں کو باضابطہ تنقید کا پیش خیمہ ہی سمجھنا چاہیے -

چنانچہ ''یادگارِ غالب'' کے بعد پہلی وقیع اور پائدار تنقید ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری کے قلم سے نکلی جو بعد میں ''محاسنِ کلامِ غالب'' کے نام سے مشہور ہوئی - یہ مقالہ دراصل ''نسخہ حمیدیہ'' کے دیباچے کے طور پر ۱۹۲۱ء میں طبع ہوا - اس کے بعد جو پہلی کتاب غالب پر چھپی اور جو غالباً 'محاسن' کے جواب میں تحریر ہوئی ، وہ ڈاکٹر عبداللطیف کی ''غالب'' ہے جو ۱۹۲۸ء میں شائع ہوئی - دراصل پہلی مفصل کتاب جس میں تحقیق و تنقید کے عناصر 'کماحقہ' طور پر شامل ہیں ، شیخ محمد اکرام مرحوم کی ''غالب نامہ'' ہے - یہ کتاب ۱۹۳۶ء میں ناظرین کے سامنے آئی - اس کے بعد غالب شاہی کا دور شروع ہوتا ہے - چنانچہ گزشتہ ۳۸ سالوں میں غالب پر متعدد کتابیں اور بے شمار مقالے اور مضامین لکھے گئے -

اس تمہید سے میری غرض یہ تھی کہ اگر ہم زمانی ترتیب سے تنقیداتِ غالب کو دیکھیں تو ۱۸۹۷ء تک پہلا دور ختم ہوتا ہے مگر اس دور میں فقط دو کتابیں ایسی ہیں جن میں غالب کی شاعری اور شخصیت سے بحث کی گئی ہے - یعنی ''آبِ حیات'' اور ''یادگارِ غالب'' اور ان میں بھی ''آبِ حیات'' غالب، سے مخصوص نہیں - یہ اردو شاعری کی تاریخ ہے جس میں غالب کو ایک باب دے دیا گیا ہے - اور اگر دوسرے دور کے لیے ڈاکٹر عبداللطیف کی کتاب کو حدِ فاصل مقرر کر لیا جائے تو اس میں بجنوری اور لطیف کے سوا ہمیں کوئی نقاد ایسا نظر نہیں آئے گا جس نے مرزا غالب کا بغور مطالعہ اور ان کی شاعری کا مفصل محاسبہ کیا ہو - البتہ شیخ محمد اکرام

کے ''غالب نامہ'' کے بعد مواد کی کمی نہیں ۔ مگر چونکہ تنقیداتِ غالب کو فقط ادوار میں تقسیم کرنے سے تنقیدات کی نوعیت اور ان کی قدر و قیمت کا اندازہ نہیں ہو سکتا ، اس لیے خیال آیا کہ اس وسیع مواد کو تنقیدی زاویوں کی رو سے دیکھنے میں فائدہ ہوگا اور ایسا جائزہ شاید دلچسپی سے خالی بھی نہیں ہوگا ۔

تنقیدی زاویے

یہ تنقیدی زاویے کیا ہیں اور ان سے کیا مراد ہے ؟ اس سوال کا جواب دینا ضروری ہے ۔ دراصل شاعری کو پرکھنے کا کوئی مسلم طریقہ ابھی تک نہ دریافت ہوا ہے نہ ایجاد ۔ گذشتہ ڈھائی ہزار سالوں میں جو نظریے اس ضمن میں وضع ہوئے ہیں ، ان کی طرف اشارہ کرنا یا ان کی توضیح کرنا شاید ضروری ہو ، کیونکہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے نقاد شعوری یا لا شعوری طور پر انھی زاویہ ہائے نگاہ سے شعر کا مطالعہ کرتے رہے ہیں ۔

(الف) حسنِ بیان کو شعر کی خوبی کا معیار قرار دینا :

اس نقطۂ نگاہ کا مطلب یہ ہے کہ اظہار ہی سے شعر کی خوبی اور تاثر کا ادراک ہو سکتا ہے ۔ اس میں بیان ، اسلوب ، صنایع بدایع جیسے موضوعات شامل ہوگئے ہیں ۔ اردو شاعری کو مدت تک اسی معیار پر پرکھا جاتا تھا اور اب بھی بہت سے نقاد حسنِ بیان پر ہی زور دیتے ہیں ۔ جہاں بیان میں یا استعارے میں کچھ الجھن یا اغلاق نظر آیا وہیں وہ شاعر معتوب ہوگیا ۔ اس صنفِ تنقید میں معانی کی تشریح بھی شامل کر دی گئی ہے ۔ اگر اپنی تنقید مین کوئی اور خوبی پیدا کرنی مقصود ہو تو پہلودار اشعار یا دو سطحی اشعار پر

تبصرہ کر کے شاعر کی قوتِ بیان کی تعریف کر دی جاتی ہے۔ یہ
اندازِ تنقید الطاف حسین حالی کی ''یادگارِ غالب'' سے لے کر حال کے
کئی نقادوں تک میں پایا جاتا ہے۔ چونکہ ہماری تاریخِ تنقید میں کئی
ادوار ایسے آئے ہیں جن میں اظہار کی خوبی پر ہی زور دیا جاتا تھا،
اس لیے اس زاویۂ نگاہ پر غور کرنا ضروری ہے۔

اظہار دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک جس میں حسنِ بیان کی طرف
خاص توجہ دی جائے مگر اظہار کا خیال انگیز ہونا ضروری نہ ہو۔
دوسری قسم وہ اندازِ بیان ہے جس میں الفاظ کے انتخاب کے ساتھ
ساتھ جذبے کی شدت اور فکر کی معنی خیزی کا ایسا مؤثر اور موزوں
اظہار ہو کہ حسنِ بیان کا اثر غیر شعوری رہے مگر شعر پڑھتے یا
سنتے وقت معنی کی دل فروزی سے کیفیات کا انکشاف ہوتا رہے۔ مگر
اس سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا زبان کی خوبی یا محاورے کی
چستی خیالات کے جذباتی تصور یا فکر کے کیف اور انجذاب کے راستے
میں حائل ہوتی ہے یا نہیں؟

اس سے انکار نہیں کہ تاثر الفاظ کے لسانی حسن کی وجہ سے ذہن
میں فوراً اتر جاتا ہے مگر شاید یہ دقت بھی ہو سکتی ہے کہ اگر
شعر کہنے کا مقصد کسی تجربۂ حیات کی عاجلانہ تفہیم ہے یا غرض
یہ ہے کہ شاعر کے فکر و نظر کے نتیجے یا اس کے قلب و جگر کی
کاوش کو استعارے کے ذریعے ناظر یا سامع کے ذہن میں اسی کے اپنے
تخیل کی مدد سے ایک ایسی نفسیاتی کیفیت کی شکل میں پیش کیا
جائے جس سے وہ خود ایسا ہی تجربہ اپنے ذہن میں قائم کر سکے، تو
الفاظ کا صوری یا صوتی حسن یا تراکیب کی تراش خراش یا محاورے کی
موزونیت شاعر کے اصلی مقصد کے راستے میں رکاوٹ بھی پیدا کر سکتی
ہے۔ یہ بھی گمان کیا جاتا ہے کہ محض زبان کی خوبی شاعر کی

قوتِ متخیلہ کے تمام تخلیقی امکانات پورے نہیں کر سکتی ۔ اس کے لیے کسی اور عنصر کی ضرورت بھی ہے مگر حسنِ بیان یا لطافتِ اظہار یا ادائیگی میں بانکپن پر زور دینے والے اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ۔

اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ تخلیقی عمل کے چار مراحل ہیں ۔ پہلا مرحلہ (یا پہلی منزل) تاثر یا احساس یا تجربۂ زندگی کا ہے ۔ اس کے بعد اظہار کا درجہ ہے ۔ اظہار کا مقصد ابلاغ ہے ۔ اظہار اور ابلاغ کو ایک منزل سمجھ لینا نفسیاتی طور پر شاید درست نہ ہوگا ۔ اظہار کے لیے شاعر ایسے الفاظ ، استعارے یا اشارے استعمال کرتا ہے جن سے اس کے احساس یا تاثر کی تجسیم ہو اور اس کے الفاظ اس کے تاثر کو صحیح طور پر ادا کر سکیں ۔ ادا ہونے سے یہ مراد نہیں کہ شاعر نے اپنا تاثر یا فکر ، جس کے گرد احساس کا ہالہ ہوتا ہے ، بیان کردیا اور تخلیقی عمل ختم ہوگیا ۔ اظہار کا عمل اس وقت تک ختم نہیں ہوتا جب تک سامع یا ناظر یا قاری شاعر کے تاثر یا تفکر کی بدولت اپنے تخیل اور اپنے تجربۂ حیات کی مدد سے وہی کیفیت اپنے اوپر وارد نہ کرے اور اس سے لطف اندوز نہ ہو جائے ۔ ابلاغ کا صحیح مقصد یہی ہے اور اسے ہم تفہیم کی منزل کہہ سکتے ہیں ۔

غور طلب بات یہ ہے کہ تخلیقی عمل کا یہ آخری مرحلہ کیسے طے ہوتا ہے ۔ شاید یہ اس طرح بیان ہو سکے ، شاعر الفاظ اور استعارے کی مدد سے قاری یا سامع کی قوتِ متخیلہ کو تخلیقی عمل میں اذنِ شرکت دیتا ہے اور اس کے ذہن میں ویسا ہی احساس یا تاثر پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ سیدھے سادے بیان سے یہ

بات ممکن نہیں ۔ بقول مولانا حالی[1] : ''سادگی کا معیار یہ ہونا چاہیے کہ خیال کیسا ہی بلند اور دقیق ہو ، مگر پیچیدہ اور ناہموار نہ ہو اور الفاظ جہاں تک ہو ، محاورہ اور روزمرہ کی بول چال کے قریب قریب ہوں ۔'' پھر کہا ہے کہ : ''محاورہ اور روزمرہ کی بول چال سے نہ تو عوام الناس اور سُوقیوں کی بول چال مراد ہے اور نہ علما اور فضلا کی ۔ بلکہ وہ الفاظ اور محاورات مراد ہیں جو خاص و عام دونوں کی بول چال میں عامۃ الورود ہیں ۔'' مگر مولانا حالی ہر قسم کے اشعار کے لیے سادگی ضروری نہیں سمجھتے ۔ ان کے خیال میں : ''سادگی کا التزام محض عشقیہ غزل یا عشقیہ مثنوی میں ہی ہو سکتا ہے ۔''

دراصل ہمیں یہ بات بھی تسلیم کرنے میں تامل کرنا چاہیے ۔ شعری عمل میں پہلے تاثر یا تفکر آتا ہے ۔ جب تفکر کے ساتھ شدید احساس کا عنصر شامل ہو جائے ، یعنی احساس کے گرد فکر کا ہالہ موجود ہو ، یا فکر کے گرد احساس کی برقی رو گردش کرے ، تو سادگیٔ بیان پر انحصار نہیں کیا جا سکتا اور جب استعارے کی قوسِ قزح سامع یا قاری یا ناظر کی قوتِ متخیلہ کو اکسا کر اسے ایک پورے تجربے کا احساس دلائے ، اس وقت محض بیان کی صفائی یا سادگی کو اچھے شعر کا معیار تصور کرنا شاید صحیح نہیں ۔ مگر ہم نے گزشتہ صدی کی تنقیدات میں غالب کا مطالعہ کرتے وقت دیکھا ہے کہ ہمارے ہاں ابھی تک شعر کو حسنِ بیان کی کسوٹی پر ہی پرکھا جا رہا ہے اور شاید یہ اس قدر پست نقطۂ نظر بھی نہیں ۔ دراصل بحث

۱۔ مقدمۂ شعر و شاعری ، از الطاف حسین حالی ، لاہور ، ۱۹۳۴ع ، ص ۸۴ ۔

لفظ اور معنی کی ہے اور لفظ لغوی حیثیت کے علاوہ اور بہت سے
معانی اور تلازم خیالات کا حامل بھی ہوتا ہے - ہر لفظ ایک علامت
ہے اور بعض الفاظ اپنے ساتھ تلازمی خیالات لیے ہوتے ہیں - ہوا کو
لیجیے : بظاہر ہوا ایک غیر مرئی شے ہے - سائنسی نقطۂ نظر سے
یہ کئی عناصر کا مرکب ہے - یونانی نظریات کے مطابق یہ عناصرِ
اربعہ میں سے ایک عنصر ہے جس سے تخلیقِ عالم ہوئی ، مگر اس کے
اصطلاحی معنی بھی ہیں - ہوا کے معنی شہرت بھی ہے - طبّی لحاظ
سے اس کے معنی بیماری یا وبا کے بھی لیے جاتے ہیں - اس کے مرکبات
میں ''ہوائی'' بھی ہے جو آتش بازی کی مصنوعات میں شامل ہے - ہوائی
کے معنے حواس کے بھی ہیں ، یعنی ہوائیاں اڑنا بمعنی پریشان ہونے
کے - ''ہوا ہو جانا'' غائب ہو جانے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے -
غرض یہ کہ الفاظ اپنے اندر بہت سے امکانات لیے ہوتے ہیں - چنانچہ
شاعر ایسے الفاظ منتخب کرتا ہے جو اس کے خیالات و جذبات کو
مؤثر سے مؤثر طریقے پر قاری یا سامع کے دل و دماغ میں نقش کر
دیں اور ان سے ایسی گونج اٹھے کہ اس کے ماتحت شعری تجربے کے
مضمرات پھر سے قاری اپنے دل و دماغ میں تخلیق کرے - حسنِ بیان
سے اگر معنی خیزی مراد ہو تو الفاظ ہی اظہار کا اصل ہیں مگر
الفاظ مبتذل یا عامیانہ اور پٹے ہوئے جذبات کے اظہار کے لیے استعمال
ہوں تو وہ صوتی یا لغوی لحاظ سے کتنے ہی اہم کیوں نہ ہوں ،
اعلیٰ شاعری یعنی اعلیٰ خیالات ، گہرے تاثرات اور بامعنی اشارات
کے حامل نہیں ہو سکتے - اس لیے محض حسنِ بیان کی بنا پر کسی
شاعر کی عظمت کا تجزیہ شاید درست نہیں -

(ب) دوسری قسم کی تنقید کو نظریاتی تنقید کہا جا سکتا ہے :

اس کی رُو سے نقاد ، شعر کی حیثیت سے ، شاعری کی غایت اور شاعر کے معاشرے میں مقام سے بحث کرتا ہے - مرزا غالب کی شاعری اور شخصیت کو اس لحاظ سے بھی دیکھا گیا ہے - دراصل حقیقی شاعری سے بحث کرنا اور کسی کے کلام کا تجزیہ کرنا لازم و ملزوم ہیں - یعنی جب بھی شاعری کی تعریف کی جائے یا شعر کی غایت سے بحث ہو تو ذہن میں کسی خاص قسم کی شاعری اور کئی ایک شعرا کے کلام کا تصور ضرور موجود ہوتا ہے - مثلاً شعر کیا چیز ہے ؟ یہ نغمۂ حیات ہے یا تبصرۂ زندگی ؟ یہ الفاظ اور معانی کا جادو ہے یا تعبیرِ کائنات ہے ؟ یہ وجدان اور تعقّل کی آمیزش سے پیدا ہوتا ہے یا لاشعور کی گہرائیوں میں تشکیل پاتا ہے اور اس کی غایت مسرت انگیزی ہے یا تفسیرِ زندگی ؟ اس سے دفع‌الوقتی مقصود ہے اور لذت پرستی یا مشیّتِ ایزدی کو سمجھنے کی کوشش ؟ شاعر کا کام تجرباتِ حیات کی ترجمانی ہے یا الفاظ کے حسین جال بُننا اور اس سے حسن کی جلوہ بیزیوں کا احاطہ کرنا ہے ؟ شعر میں احساس ، فکر اور حسنِ بیان جیسے عناصر کا تناسب کیا ہے ؟ یہ باتیں بھی اسی تنقیدی زاویے میں محیط ہیں - بلکہ نظریاتی تنقید سے یہ بحث بھی خارج نہیں کی جا سکتی کہ کیا اعلیٰ درجے کے شاعر کے لیے لازم نہیں کہ ایک منظّم اور مربوط نظامِ فکر یا فلسفۂ حیات پیش کرے ، کیونکہ شاعر اور فلسفی دونوں شواہد کا مطالعہ کرتے ہیں - البتہ فرق یہ ہے کہ فلسفی منطق کے ذریعے ان مشاہدات کے نتائج اخذ کرتا ہے اور انھیں ایک مدلّل نظامِ فکر میں مرتب کر کے زندگی کی غایت سے بحث کرتا ہے ، لیکن شاعر

اسی قسم کے مشاہدات اور تجربات کو اپنے وجدان کی بدولت فکری احساس کے منشور کی وساطت سے کیف آور الفاظ میں یوں پیش کرتا ہے کہ قلب و نظر کی کئی سطحیں اس سے متاثر ہو جاتی ہیں ، اور اس کی وجہ سے قاری یا سامع پر ایک تجلّی کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے ۔

چونکہ شاعر کی نظر بیک وقت کئی گہرائیوں سے گزر سکتی ہے اور تعقّل کی قوت اس کے احساسات کو جِلا دیتی ہے ، انھیں مقیّد نہیں کرتی ، اس لیے اچھے شاعر کے کلام کو پہلودار کہا جاتا ہے ۔ یعنی اس میں ایسے اشعار بکثرت پائے جاتے ہیں جن کے بہت سے پہلو ہوتے ہیں اور ہر پہلو سے ان کا ایک مطلب نکلتا ہے ۔ ان پر مجاز اور حقیقت کا بیک وقت اطلاق ہی نہیں ہوتا بلکہ ان میں سے انسانی زندگی کے گوناگوں تجربات کی تعبیر بھی جھلکتی ہے ۔ اس لحاظ سے بہت سے شاعر اور بعض مفکّر ، شاعری کو فلسفے پر فوقیت دیتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ کئی شعراء کو لسان العصر یا لسان الغیب وغیرہ کے القاب سے یاد کیا جاتا ہے اور یوں شاعری زود اثر بھی ہوتی ہے اور جذبات میں ایسا ہیجان بلکہ تلاطم اور ذہن میں ایسا ارتعاش اور ارتفاع پیدا کرتی ہے جس سے انسان پر وجد کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے اور دماغ میں دیر تک ایک سرور سا محسوس ہوتا ہے ۔

خیال کیا جاتا ہے کہ یہ تاثر جذبات کی شدت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے ، مگر جذبات کی شدت غالباً ہر شاعر میں ہوتی ہے ۔ اس کے بغیر شاید کلام موزوں ہی نہیں ہو سکتا ۔ مگر جذبات کی شدت بذاتِ خود تکلّم یا اظہار کے راستے میں حائل ہو سکتی ہے ۔ اس کے لیے دماغ کے ایک اور عمل یعنی تنظیم کی ضرورت بھی ہے

اور یہ تعقّل سے تعلق رکھتی ہے جو بظاہر جذبے کی ضد ہے۔
مگر بے ربط جذبات کے طوفان اگر کسی تنظیمی عمل کے ماتحت
معنی خیز نہ بنائے جا سکیں تو شاعر کی تمام فنی مہارت بے کار
ثابت ہوتی ہے۔ گویا شعر کے تخلیقی عمل کے لیے جذبے اور فکر یا
فکر آمیز جذبے کے علاوہ اور قوتیں بھی درکار ہیں۔ ان میں اول
مقام تخیّل کا ہے۔ اس کے بعد اُس تنظیمی عمل کا جس کا ذکر
ابھی اوپر ہو چکا ہے۔ تخیّل سے مراد وہ قوت ہے جو زورِ بیان
کے لیے مماثلتیں تلاش کرنے، معنی خیزی کے لیے نزدیک و دور کا
بُعد مٹانے اور موہوم خیالات کی جگہ مرئی یعنی محسوس یا کنکریٹ
تصوّرات کے انتخاب میں شاعر کی مدد کرتی ہے۔ چنانچہ جس شاعر
کا تخیّل بلند یا وسیع ہوگا، یعنی وہ تجربات کی دنیا کی وسعت کا
جس قدر احاطہ کر سکے گا، اُسی قدر تعبیرِ حیات میں اس کی شاعری
بامعنی اور وزن دار ہوگی۔ ان دلائل سے یہ بات واضح کرنا مقصود
تھا کہ شاعر کے پاس فلسفی کی علمیت نہ بھی ہو مگر وسعتِ نظر
اور مشاہدات سے نتیجہ اخذ کرنے کی طاقت کے علاوہ، اس میں
تخیّل کی وہ خلاقانہ قوت موجود ہوتی ہے جو اُس کے کلام کو
فلسفی کی نگارشات سے زیادہ مؤثر اور بعض صورتوں میں زیادہ وقیع
بنا دیتی ہے۔

مگر ہر شاعر میں نہ جذبات کا تنوّع ہوتا ہے، نہ فکر کی
پہنائی، نہ نظر کا عمق اور نہ تخیّل کی خلاقیت، اس لیے شعرا کے
کلام سے زندگی کے فقط چند ایک پہلو روشن ہوتے ہیں۔ اور وہ لوگ
جو زندگی سے لطف اندوز ہونے کے علاوہ اسے سمجھنے کی کوشش
بھی کرتے ہیں، وہ ایسی شاعری سے تشنہ رہ جاتے ہیں — مگر
جو لوگ خدا، کائنات، انسان، زندگی، محبت اور سب سے زیادہ

اجتماعی زندگی کی کش مکش کو دیکھ کر مقصد حیات یا توجیہ پیدائش کے جویا ہیں ، وہ ایسے شعرا سے رجوع کرتے ہیں جو ان سب سوالوں کا جواب دے سکیں جو مندرجہ بالا مسائل سے پیدا ہوتے ہیں ۔ غالب ان شعرا میں سے ہیں جو فقط جذباتی دنیا کے تمام تقاضوں کو ہی پورا نہیں کرتے ، بلکہ کائنات پر ایسا بامعنی تبصرہ کرتے ہیں جو متجسس سے متجسس زمانے کے دعاوی کو بھی پورا کر سکے ۔ اسی لیے دوسرے زاویۂ تنقید سے متعلق بھی بہت کچھ لکھا گیا ہے ۔ ہم آیندہ صفحات میں ایسی نگارشات سے بھی بحث کریں گے ۔

(ج) تیسرا زاویۂ تنقید مقصدی تنقید سے تعلق رکھتا ہے :

جو نقاد اس دبستان خیال کے حامی ہیں ، ان کے نزدیک شاعری یا فن کا مقصد تفریح یا انبساط خاطر یا حظ نفس اور مسرت کے امکانات کی توسیع نہیں ، بلکہ فن کا مقصد اصلاح ہے یا پھر معاشرے کی فلاح اور تنظیم حیات ۔ اس نقطۂ نظر کے دعوے دار ایک شاعر کے کلام میں فلسفۂ حیات کے متلاشی ہی نہیں ، متقاضی بھی ہوتے ہیں ۔ ان کے نزدیک شاعر معاشرے کا ترجمان ہی نہیں ، معاشرے کی اقدار کا نگہبان بھی ہے اور نقاد بھی ۔ اس کا کام احساسات و افکار کا تجزیہ یا اظہار نہیں ، بلکہ ماحول کے اجتماعی اور معاشی تقاضوں پر تبصرہ کرنا اور معاشرے کی اصلاح یا قیادت ہے ۔ چنانچہ ایسے نقاد غالب جیسے شاعر کو یا جاگیردارانہ نظام کا نمایندہ شاعر گردانتے ہیں یا مغلیہ تہذیب کا آخری فنی تاجدار ۔ یہ مسئلۂ وحدۃ الوجود کا واحد ترجمان یا زندگی کے المیہ پہلوؤں کا مسلّم عکاس ، یا پھر ایک رند شاہد باز ، یا وطن پرست شاعر ، یا مستقبل

کا پیش رو ، یا کائنات مین ایک نئے نظام کا داعی - ان کی نظر میں اگر کوئی شاعر ان کے بنے بنائے سانچوں میں نہ ڈھل سکے تو وہ محض ذہنی عیاشی کا عامل ہے اور سوسائٹی کے لیے اگر مخرب نہیں تو صحیح معنوں میں بامصرف بھی نہیں - اس سلسلۂ خیال کے ماننے والے بھی غالبیات کی دنیا میں اب اچھی خاصی تعداد میں موجود ہیں -

(د) چوتھی قسم اُن نقادوں کی ہے جو شاعری کو ایک نفسیاتی عمل سمجھتے اور شاعر کی شخصیت کو اس کی شاعری کا مہیّج یا محّرک گردانتے ہیں :

چونکہ شخصیت کی تخلیق یا تکمیل میں لاشعوری قوتوں کو بہت دخل ہے اس لیے کسی شاعر کے کلام کی تفہیم کے لیے وہ ان لاشعوری محّرکات کا احاطہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں جو اس کے اعمال و افکار کا باعث تھے - اس قسم کی تنقید اسی صدی کی پیداوار ہے اور فرائڈ کے نظریات سے ماخوذ ہے - یوں تو انیسویں صدی میں (خصوصیت سے فرانس میں) انسان معاشرے سے متاثر ، اس کے تقاضوں سے مجبور اور اس کی اقدار کی زنجیروں میں محبوس ، گریزاں یا مفرور فرد کی حیثیت سے ادب میں نمودار ہوگیا تھا ، مگر فرائڈ کے اس نظریے سے آج کل کا ادیب بہت متاثر ہوا کہ انسان مجرم نہیں بلکہ ایک ایسا بیمار ہے جو لاشعوری یا تحت الشعوری تقاضوں کی وجہ سے لڑکپن بلکہ بچپن ہی میں ایسا مجبور ہو جاتا ہے کہ اس کی اٹھان میں جو کجی شروع سے واقع ہو جائے وہ کبھی سیدھی نہیں ہوتی - یا ایڈلر کے قول کے مطابق جو کمی یا کمتری کا احساس اس کے تحت الشعور میں ایک دفعہ راسخ ہو جائے اس کو کوئی بات

پورا نہیں کر سکتی ۔ اس سے بھی زیادہ 'ینگ کے وہ نظریات تھے جن کی رو سے انسان کی شخصیت دو قسم کی ہوتی ہے : ایک دروں بیں جو ایک اندرونی دنیا میں رہتے ہیں اور دنیا کے شواہد کا بھی اپنی نظر یا اپنے اندر سے تجزیہ کرتے ہیں اور دوسرے بیروں بیں جو زندگی کے میدان میں عامل کے طور پر کام کرتے ہیں اور بذاتِ خود معاشرے میں لوگوں سے مل جل کر معاملات کو تجربے کی بنا پر پرکھتے ہیں ۔ اس طرح گویا کائنات اور دنیا کو دو طرح سے دیکھا جا سکتا ہے ۔ غالباً دروں بیں فنکار گہری نظر اور شدتِ جذبات کے حامل ہوتے ہیں اور بیروں بیں حضرات کا تجربہ وسیع اور مختلف النوع ہوتا ہے ۔ دروں بیں شعرا ضرور کوئی خاص نقطۂ نظر رکھتے ہیں اور غالباً کسی خاص نظامِ فکر کے قائل ، داعی یا تابع ہوتے ہیں اور بیروں بیں شخصیت رکھنے والے شاعروں کی بساط طویل و عریض ہوتی ہے ۔ ان کے تجربات زیادہ وسیع ہوں یا نہ ہوں ، ان میں عمقِ نظر کی کمی ہوتی ہے اور ان کے اشعار اکثر یک سطحی ، اگرچہ رنگین ہوتے ہیں ۔ بعض شعرا میں ان دونوں شخصیتوں کا ایسا دلچسپ امتزاج ہوتا ہے کہ وہ دروں بیں ہوتے ہوئے بھی ظواہر سے اور اپنے گرد و پیش میں گہری دلچسپی لیتے ہیں ۔ وہ وسیع الاحباب بھی نہیں ہوتے مگر وہ اپنی ذات کے علاوہ دوسروں کی زندگی ؛ بلکہ جزئیاتِ زندگی سے بھی لطف اندوز ہوتے ہیں ۔ ایسے شعرا کی شخصیت ہی پہلودار نہیں ہوتی ، ان کا اکثر کلام بھی پہلودار ہوتا ہے ۔ یہ اس لیے کہ ان کی نظر بیک وقت کئی سطحوں پر کام کرتی ہے اور اظہار کے وقت ان کا تخیّل دنیا اور مافیہا سے غافل نہیں رہتا ، بلکہ ان کا ذوقِ نظر انھیں اس بات کا آرزومند رکھتا ہے کہ وہ اپنا منظر ایسی بلندی پر بنائیں جہاں سے تمام

کائنات کو ایک نظر سے دیکھ لیں اور اپنے کلام میں اس کا احاطہ کریں -

اس سلسلۂ انتقاد کے بعض حامی ، تخلیقی عمل پر انسان کے اجتماعی لاشعور کے اثر کو تنقید کا بنیادی اصول قرار دیتے ہیں - ان کے نزدیک کارل یُنگ کے مخصوص نظریے کا شعر کی تعمیر میں بڑا دخل ہے - یعنی اگر کسی قوم کی اجتماعی یاد میں ، جو اس کے لاشعور میں جاگزیں ہے ، کسی خاص قوت کی خواہش اس قدر قوی ہو کہ اس کا اظہار اس قوم کی اجتماعی زندگی کے لیے ضروری ہے ، تو اس کے شاعر اور فنکار اس دور چھپی ہوئی خواہش کو کسی علامت کے ذریعے ظاہر کرنے پر مجبور ہو جائیں گے - مثال کے طور پر اقبال کی شاعری میں شاہین ایک ایسی ہی پوشیدہ مگر بہت قوی خواہش کا اظہار ہے جو اسلامی اجتماعی ذہن میں زوالِ بغداد کے زمانے سے اسلامی تمدن پر تاتاری اور منگول ضربوں سے پیدا ہوئی - یہ خواہش ایک ایسی ماورائی طاقت ہے جو کسی بطلِ زماں کی تلاش میں رہی - جب ہندوستان میں اسلامی حکومت قائم ہوئی اور فتوحات کا سلسلہ شروع ہوا اور اسلامی ہند کی تہذیب کی بنیاد پڑی تو اس خواہش کی کچھ تسکین ہوئی - پندرھویں صدی میں یہ تہذیب واضح نقوش اختیار کر گئی اور اس میں وسعت کی ضرورت محسوس ہوئی تو علوم و فنون میں ترقی کے امکانات کا احساس ہوا - بنگال میں بنگلہ ادب کی بنا پڑی ، سنسکرت اور فارسی سے بنگلہ میں تراجم شروع ہوئے ، جونپور میں مشرقی سلاطین نے فن و ادب کی وہ خدمت کی کہ اسے شیرازِ ہند بنا دیا ، خصوصیت سے موسیقی میں کمال حاصل کیا - وسط میں سکندر لودھی کے زمانے ہی میں معقولات کو نصابِ تعلیم میں پہلی دفعہ داخل کیا گیا - کشمیر میں سلطان زین العابدین نے

فنون و سلاح ، بلکہ ادبیات میں بیش قدر اضافے کیے ۔ ان فنی اور علمی اور تہذیبی ''فتوحات'' کا یہ اثر ہوا کہ ہندو معاشرے نے فکری مدافعت کے طور پر بھکتی تحریک شروع کردی اور جمہور کو مذہب کی طرف راغب کرنے کے لیے جمہوری راہنما پیدا کر لیے ۔ چنانچہ گرو نانک سے لے کر رامانند ، بھگت کبیر ، چے‌تنیا ، نام دیو ، دادر (محمد داؤد) سب مصلح غربا کے طبقے سے تعلق رکھتے تھے ۔ بہرحال یہ تو ایک جملۂ (اگرچہ طویل) معترضہ تھا ۔ مراد اس دلیل سے یہ تھی کہ چونکہ اسلامی ہند کا تمدن اس قدر ہمہ‌گیر تھا کہ ہندوؤں جیسی قدامت پسند قوم نے بھی اسلامی جمہوریت سے متاثر ہو کر اپنے اندر مطابقت پذیری کی قوتِ مدافعت پیدا کر لی اس لیے مسلمانانِ ہند نے اسے بھی اپنی فتح تصور کر لیا اور ایک طرح یہ ان کی 'فتح' ہی تھی ۔ بہرحال اس پوشیدہ گہری خواہش کی جو اسلامی عظمت کو واپس لانا چاہتی تھی ، ایک طرح سے تسکین ہو گئی ۔ یہ تسکین مغلیہ سلطنت کے قیام نے پوری کر دی ۔ مگر اٹھارویں صدی میں جو مغل شہنشاہیت کا زوال شروع ہوا تو یہ خفیہ قوتِ تعمیر اور صورتوں میں رونما ہوئی : ایک طرف شاہ ولی اللہ کی اصلاحی تحریک ، دوسری طرف 'ملا' نظام الدین کا نظامِ تعلیم (درسِ نظامیہ) ، تیسری طرف فنونِ لطیفہ ، خاص طور پر فنِ موسیقی میں نئی جہتوں کا اضافہ اور چوتھی طرف اُردو ، بنگالی ، پنجابی ، سندھی اور پشتو زبانوں کا احیا اور ان کے ادبیات کا فروغ ، یہ سب کارنامے اسی لاشعوری قوتِ تعمیر اور گزری ہوئی عظمت کی تلاش کا مظہر قرار دیے جا سکتے ہیں ۔ انیسویں صدی میں یہ خواہش ایک بطلِ زمن کی تلاش میں پھر نمودار ہوئی اور مراثی میں حضرت امام حسین علیہ السلام اور اہلِ بیت کے دیگر افراد اس تلاش کا

مظہر بنے ، جبکہ نثر میں امیر حمزہ کی داستانیں اس تلاش کو پورا کرتی رہیں ۔

۱۸۵۷ع کے ہنگامے نے مسلمانوں کے احساسِ وضعداری ، غرورِ ملّت اور عظمتِ دیرینہ کی خفیہ اور علانیہ یاد کو صدمۂ عظم پہنچایا ۔ جس بے دردی سے اس احساسِ ملی کو کچلا گیا ، صرف غالب کے خطوط ہی نہیں ، اس زمانے کی تمام تحریریں اس کی شاہد ہیں ۔ مگر غالب کی شاعری میں یہ احساس پوری توانائی سے جلوہ گر ہے ۔ غالب اس احساسِ برتری یا تلاشِ عظمت کو ایک طرف دیدہ وری کی تجلّیوں میں دیکھتا ہے ، جیسے :

دیدہ ور آں کہ تا نہد دل بشمار دلبری
در دلِ سنگ بنگرد رقصِ بتانِ آذری

دوسری طرف اس ذوقِ طلب اور شوقِ ارتفاع کو وہ ایک علامت کے ذریعے بیان کرتا ہے اور یہ علامت اشتیاقِ بے پناہ اور ناقابلِ تسخیر شخصی اعتماد کا اظہار ہے ، اور وہ علامت کے لیے قیسِ عامری کو منتخب کرتا ہے ۔ یعنی قیس وہ عاشقِ جاوداں ہے جسے کبھی وصال نصیب نہیں ہوتا ، مگر یہ عاشق حرماں نصیبی کا مظہر نہیں ۔ یہ ایک لازوال شوق اور عشقِ پیہم کا پیکر ہے ۔ چنانچہ کہتا ہے :

جز قیس اور کوئی نہ آیا بروئے کار
صحرا مگر بتنگیِ چشمِ حسود تھا

مگر غالب کا اپنا عشق قیس کے جذبِ صادق سے بھی سوا ہے ۔ چنانچہ کہتا ہے :

کون ہوتا ہے حریفِ مئے مرد افگنِ عشق
ہے مکرّر لبِ ساقی پہ صلا میرے بعد

بھی تلاشِ عظمت اقبال کے ہر شعر سے نمایاں ہے اور اس کی

شاعری میں اس کی علامت شاہین ہے ۔ تنقیداتِ غالب میں نفسیاتی تنقید سب سے پہلے شیخ محمد اکرام مرحوم کے "غالب نامہ" میں اور بعد میں ان کے "حکیمِ فرزانہ" میں پائی جاتی ہے ۔ اور اب نقاد ، غالب کی تصویر کاری اور مستعملہ علامات پر بھی غور کرنے لگے ہیں ۔

(۵) پانچویں قسم کو تاثراتی تنقید کہا جاتا ہے :

اس تنقید کے نمونے تنقیداتِ غالب میں بکثرت ملتے ہیں ۔ تاثراتی تنقید سے مراد وہ تنقید ہے جس میں کسی شاعر کا کلام بحیثیتِ مجموعی دیکھنا ضروری ہو اور اس کے حسن و قبح سے جو تاثر نقاد کے ذہن و قلب پر پڑے ، اس کا تجزیہ پیش کیا جائے ۔ تاثراتی نقاد کچھ اس طرح سوچتا ہے : "یہ ایک اعلیٰ درجے کی نظم یا غزل ہے ۔ اسے پڑھ کر مجھے اس قدر مسرت ہوئی کہ میرے دل و دماغ پر ایک خاص کیفیت طاری ہو گئی ۔ یہ کیفیت ہی اس امر کا ثبوت ہے کہ اس نظم میں بہت سی خوبیاں ہیں ۔ اگر میں اپنے ہی تاثرات بیان کروں تو یہ اس شاعر کے کلام پر اچھی خاصی تنقید بن جائے گی ۔ یہ مانتا ہوں کہ اَور پڑھنے والے اس نظم سے اَور تاثر لیں گے اور غالباً اس کا اظہار بھی اَور طریقے سے کریں گے مگر اس میں کیا عیب ہے ۔ ان کا حق ہے کہ اپنے تاثرات کا اظہار اپنے انداز سے کریں ۔ ہم میں ہر حساس اور صاحبِ نظر مبصّر اس کیفیت کو جو اس پر طاری ہوئی اس طرح بیان کر سکتا ہے کہ اس کی رائے خود ایک تخلیقی عمل بن جائے ۔"

تنقیداتِ غالب میں ہمیں بہت سے ایسے مضامین ملیں گے جو غالب کی عظمت یا غالب کی داخلیت یا غالب کی نرگسیت یا غالب کی شاعری کے رنگارنگ نقوش پر مشتمل ہیں ۔ اپنی طرز کی یہ تنقید

مفید بھی ہے اور بصیرت افروز بھی ۔ مگر اس تنقید کا ایک پہلو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور وہ یہ کہ اس تنقید میں موضوعِ سخن غالب سے ہٹ کر نقاد کی اپنی شخصیت اور اس کے اپنے ذہن کی طرف منتقل ہو جاتا ہے ۔ بار بار غالب کی شاعری سے توجہ پلٹ جاتی ہے اور ہم نقاد کی اپنی عظمت اور باریک بینی کی طرف رجوع کرنے لگتے ہیں ۔ شاید نقاد اس کا جواب یوں دے : ''آپ کا اعتراض بجا ہے ، مگر کیا آپ یہ نہیں سوچتے کہ ہر تنقید کسی نہ کسی حد تک موضوع سے ہٹ جاتی ہے ۔ اگر تاثراتی نقاد اپنی شخصیت کی ترجمانی کرتا دکھائی دیتا ہے تو معاشرتی (مقصدی) تنقید والے مبصّر بھی شاعر سے ہٹ کر اس کے ماحول ، اس کے زمانے ، بلکہ اس دبستان سے بحث کرنے لگتے ہیں جس کا وہ شاعر نمائندہ تصور کیا جاتا ہے ۔ نفسیاتی تنقید زیادہ طور پر شاعر کی نجی زندگی ، اس کی شخصیت کے مختلف عناصر اور عوامل کا تجزیہ کرنا مقدم سمجھتی ہے ، جبکہ رسمی تنقید اصول ، ضوابط ، عروض ، بندش ، ترکیب ، محاورہ ، تشبیہ یعنی بیان کے لوازمات سے اُلجھ جاتی ہے ۔ جمالیاتی تنقید فن ، حسن ، تخلیق جیسے مسائل کو تنقید کا بنیادی فریضہ گردانتی ہے ۔ میرا کیا قصور ہے اگر میں شاعر کے تاثر کا اپنے تخیل کی مدد سے احاطہ کروں اور میری یہ کوشش ہو کہ قاری کا تصور اسی تجربے کی طرف مائل ہو جو شاعر کے ذہن میں کلام موزوں کرتے وقت موجود تھا ۔''

تاثراتی تنقید کچھ ایسی غلط بھی نہیں ہوتی ۔ ادبیاتِ عالم میں شروع ہی سے دو قسم کی تنقید رائج ہوگئی ۔ ایک تاثراتی قسم کی تنقید جو شعر یا فن سے براہ راست لطف اندوز ہونے کو سب باتوں پر مقدم سمجھتی ہے ۔ ایسے نقادوں کا نظریہ یہ رہا کہ فن کا مقصد

انبساطِ خاطر ہے کیونکہ احظاظِ نفس سے ہی روح کا ارتفاع ہوتا ہے۔ دوسری قسم کے نقاد وہ تھے جو اصولوں اور ان کی پابندی ، ضوابط اور ان کے اطلاق کو فن کا معیار مانتے تھے ۔ یہ معروضی قسم کی تنقید شروع سے ہی رائج ہے ۔ یہی وہ جنگ ہے جو اظہار و ابلاغ کو متضاد تصورات تسلیم کرتی ہے ، حالانکہ اظہار میں ابلاغ کا پہلو موجود ہوتا ہے ۔ یہاں اس بحث کو طول نہیں دیا جا سکتا ۔ یہی کہنا کافی ہوگا کہ ہمارے ہاں تاثراتی تنقید کی کمی نہیں ۔

(و) آخر میں ایک اور تنقیدی اسلوب کا ذکر بھی غیر مناسب نہیں ہوگا ۔ ہمارے نزدیک اسے تشریحی تنقید کا نام دینا درست ہوگا :

اس تنقید کی رو سے نقاد کا یہ فرض ہے کہ وہ ادبی تصانیف کا تجزیہ کرے ، ان کے محاسن اور عیوب کا محاسبہ ہو اور شاعر کے کلام کے مختلف پہلوؤں پر الگ الگ بحث کی جائے ۔ بادی النظر میں یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس طرزِ تنقید سے درختوں کے کسی جُھنڈ کا من حیث المجموع معائنہ منظور نہیں بلکہ ہر درخت کا الگ الگ مطالعہ نہایت باریک بینی سے کرنا ضروری ہے تاکہ پورے باغ یا جنگل کی وسعت ، تنوع اور قدر کا اندازہ ہو جائے ۔ مگر یہ رائے سخت گیری پر مبنی ہوگی ۔ دراصل اس مسلک کے پیرو کہتے یہ ہیں کہ جہاں اصولی تنقید والے اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ کوئی ڈراما یا ناول یا نظم اس طرح لکھنی چاہیے اور شعر کے معنی یہ ہوں یا ناول یا ٹریجڈی سے مراد اس قسم کی ادبی تخلیق ہے اور مقصدی تنقید کے پرستار اس بات پر زور دیں گے کہ شاعر یا ناول نگار یا ڈرامہ لکھنے والے کے لیے ضروری ہے کہ کسی مقصد یا نظریۂ حیات (معاشی یا معاشرتی یا اخلاق) کے ماتحت زندگی کی تعبیر کرے یا ہر

ادیب کے لیے ضروری بلکہ لازمی ہے کہ وہ ایک مخصوص نقطۂ نگاہ کا حامل ہو اور اس کی تخلیقات میں کوئی نہ کوئی حکیمانہ اندازِ فکر ضرور پوشیدہ ہو ، جبکہ تشریحی نقاد اپنے رشحاتِ قلم کا یہ جواز پیش کرتا ہے کہ خواہ ادیب اپنی تخلیقات کے بارے میں کوئی بھی رائے رکھے ، اکثر اوقات وہ یہ نہیں جانتا کہ کون سا خیال یا جذبہ یا تاثر کسی تخلیق کا غالب محرک تھا ۔ مرزا غالب نے خود کہا ہے : ''غالب صریر خامہ نوائے سروش ہے ۔''

شاید ہی کوئی فنکار ایسا ہو جو اپنے فن کے تمام تخلیقی مدارج سے شعوری طور پر واقف ہو ۔ نقاد کا یہ کام ہے کہ اپنی بصیرت آموز سعی سے کسی فنی تخلیق کے معانی اور مطالب سے اپنے قارئین کو آگہی دے ۔ تشریحی نقادوں کے اس دعوے سے ان کا یہ مقصد نہیں کہ نقاد فن کار کی جگہ غصب کر سکتا ہے ، یا یہ کہ نقاد فن کار سے ذہن اور خلاقیت میں افضل ہے ، تاہم وہ یہ ضرور کہتے ہیں کہ اچھا نقاد بھی تخلیقی عمل میں شریک ہوتا ہے ۔ اگر تصوّر ، تشکیل ، ابلاغ اور تفہیم کسی تخلیقی عمل کی چار منزلیں ہیں (جیسا کہ اوپر عرض کیا جا چکا ہے) تو آخری مرحلے میں نقاد کا کردار ضروری ہے ۔ ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اگر ضروری نہیں تو مفید ضرور ہے ۔

اس مختلف سی اصولی بحث سے یہ مراد نہیں کہ ہر مقالے پر کسی نہ کسی قسم کا لیبل لگانا ضروری ہو گیا ہے ۔ دراصل ماسوا دنیائے تنقید کی چند مشہور کتابوں کے کسی تنقید کو کسی ایک دائرے یا حدِ نظر تک محصور کر دینا مناسب بھی نہیں ۔ اور آج کل کی دنیا میں تو یہ اور بھی مشکل ہے کیونکہ تنقید کے اصولوں کے علاوہ چند ایک مفروضات آج کل ہر طالب علم کو معلوم ہیں ۔ یعنی اول یہ کہ شخصیت

کی جھلک ہر ادیب کی تخلیقات میں ضرور موجود ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ ماحول شاعر یا ادیب کو ضرور متاثر کرتا ہے۔ فن کار یا اپنے دور کی اقدار کو تبدیل کرتا ہوا ان کی ترویج کرتا ہے یا ان پر کڑی نکتہ چینی کر کے ان سے بغاوت کرتا ہے اور تیسرے یہ کہ ہر شاعر یا ناولسٹ یا ڈرامہ نگار کی تصنیف میں ایک حکیمانہ یا فلسفیانہ اندازِ فکر چھپا ہوا ہوتا ہے۔ اس اندازِ فکر یا اسلوبِ حیات یا قدرِ زندگی کو تلاش کرنا ہر نقاد کا فرض ہے۔ ہر عظیم شاعر کے لیے اگر فلسفی ہونا ضروری نہیں تو حکیم یعنی پُر از حکمت ہونا لازمی ہے۔

ذکر و فکر :

اب ہم تنقیداتِ غالب کا چھچھلتی ہوئی نظر سے ایک جائزہ لیں گے :

تاریخی لحاظ سے مرزا غالب کی شاعری پر تبصرہ میر مہدی مجروح، شاگردِ خاص مرزا غالب کا وہ دیباچہ ہے جو انھوں نے ''اُردوئے معلیٰ'' کے پہلے ایڈیشن مطبوعہ ۱۸۶۹ع کے لیے لکھا۔ میر صاحب نقاد نہ تھے۔ جو باتیں انھوں نے مرزا کے بارے میں لکھی ہیں وہ ارادت بلکہ عقیدت کی نظر سے لکھی گئی تھیں۔ زبان بھی مرصّع اور مقفّیٰ ہے۔ آپ نے مرزا کی فصاحت اور بلاغت کی تعریف کی ہے۔ اندازِ تحریر ملاحظہ ہو :

"حضرت کا جو سخن ہے وہ دُرِّ مدن ہے۔ جو بات ہے از رہِ معنی کرامات ہے۔ یہ نثر کی رنگینی، یہ نظم کی شیرینی۔ یہ غزل کی فصاحت، یہ قصیدے کی متانت۔ یہ لفظوں کی محبوبی، یہ تراکیب کی خوش اسلوبی۔ یہ جدتِ

معانی ، یہ طلاقتِ لسانی ۔ یہ سلاستِ عبارت ، یہ روانیِ
مطالب دیکھی نہ سنی ۔ سطریں ہیں کہ موتی کی لڑیاں
ہیں ، باتیں ہیں کہ مصری کی ڈلیاں ہیں . . . ۔''

اس کے بعد سیّد محمد صدیق حسین خاں کا نام آئے گا ۔ انھوں نے فارسی میں ایک تذکرہ لکھا ہے جس کا نام ''شمعِ انجمن'' ہے ۔ یہ تذکرہ ۱۸۷۶ع میں شائع ہوا ۔ صدیق حسین خاں کی رائے میں انفرادیت ہے اور بعض باتیں تو وہ ایسی کہہ گئے ہیں جو آج کل کے نقاد ابھی تک اسی انداز میں کہے جا رہے ہیں ۔ نمونہ پیشِ خدمت ہے :

''مرزا قوتِ خداداد کا مالک ہے ۔ اشعار کی خوش وضع
بنیاد تعمیر کرتا ہے اور دلکش معنی اختراع کرتا ہے ۔ وہ
بیشۂ سخن پروری کا شیر ہے اور معنی گستری کی ولایت
کا فرماں روا ۔ نثر و نظم میں طرزِ خاص کا مالک ہے اور
دل نشیں تراکیب ایجاد کرتا ہے ۔''

یہ دونوں اصحاب حسنِ بیان پر زور دے رہے ہیں ۔

ان کے بعد منشی امیر احمد مینائی کا ذکر (تاریخی لحاظ سے) غیرضروری نہیں ہوگا ۔ ان کا تذکرہ ''انتخابِ یادگار'' ۱۸۷۹ع میں شائع ہوا ، مگر افسوس ہے کہ اس میں شعرا کے کلام پر تبصرہ بہت کم ہے ۔ کوائف کے علاوہ جو دو ایک جملے مرزا کے متعلق لکھے ہیں وہ ذیل میں نقل کر دیے جاتے ہیں :

''الحاصل مرزا صاحب کی طباعی اور ذکاوت ان کے نتائجِ
افکار سے پیدا ہے ۔ بات سے بات پیدا کرنا تمام کلام سے
ہویدا ہے . . . ۔''

آخر میں لکھتے ہیں :

''یہ ان کے کلام کا انتخاب ہے جس کا ہر حرف لاجواب ہے ۔''

ان تبرکات کے بعد ہم ''آبِ حیات'' کی طرف رجوع کرتے ہیں جو ۱۸۸۰ع میں چھپی ۔ مولانا محمد حسین آزاد ایک لاجواب انشاپرداز تھے اور زبان اُردو کے استادِ کامل ۔ جو بات بھی کہتے ہیں وہ اس قدر جچی تلی ہوتی ہے کہ بظاہر وہ مسکت معلوم دیتی ہے ۔ مگر جیسا کہ مالک رام صاحب نے اپنے مضمون ''آزاد بنام غالب'' میں بتایا ہے ، مولانا کی معصوم باتوں میں بھی گہرے معنی پنہاں ہوتے ہیں ۔ ذیل میں چند نمونے دیے جاتے ہیں :

(الف) ''سنتے ہیں اس تخلّص (اسد) سے جی بیزار ہوگیا کیونکہ ان کا ایک یہ بھی قاعدہ تھا کہ عوام الناس کے ساتھ مشترک حال ہونے کو نہایت مکروہ سمجھتے تھے ۔''

(ب) ''وہ کیسی طبع لایا ہوگا جس نے اس کے فکر میں بلند پروازی ، دماغ میں یہ معنی آفرینی ، خیالات میں ایسا انداز ، لفظوں میں نئی تراش اور ترکیب میں انوکھی روش پیدا کی ۔''

(ج) ''جس قدر عالم میں مرزا کا نام بلند ہے ، اس سے ہزاروں درجہ عالمِ معنی میں کلام بلند ہے ۔ بلکہ اکثر شعر ایسے اعلٰی درجۂ رفعت پر واقع ہوئے ہیں کہ ہمارے نارسا ذہن وہاں تک نہیں پہنچ سکتے ۔''

(د) ایک دن استاد مرحوم سے مرزا صاحب کے اندازِ نازک خیالی کا اور فارسی ترکیبوں کا اور لوگوں کی

مختلف طبیعتوں کا ذکر تھا ۔ میں نے کہا جو شعر
صاف بھی نکل جاتا ہے تو قیامت ہی کر جاتا
ہے ۔ فرمایا ، 'خوب' ! پھر کہا : 'جو مرزا کا
شعر ہوتا ہے اس کی لوگوں کو خبر بھی نہیں
ہوتی ۔''

(۵) ''اس میں کلام نہیں کہ وہ اپنے نام کی تاثیر سے
مضامین و معانی کے بیشے کے شیر تھے ۔ دو باتیں
ان کے انداز کے ساتھ خصوصیت رکھتی ہیں ۔
اول یہ کہ معنی آفرینی اور نازک خیالی ان کا
شیوۂ خاص تھا ۔ دوسرے چونکہ فارسی کی مشق
زیادہ تھی اور اس سے انھیں طبعی تعلق تھا اس لیے
اکثر الفاظ اس طرح ترکیب دے جاتے تھے کہ
بول چال میں اس طرح بولتے نہیں ، لیکن جو شعر
صاف صاف نکل گئے ہیں ، وہ ایسے ہیں کہ جواب
نہیں رکھتے ۔''

مولانا کی غالب کے ذکر میں یہ تحریریں طنزِ لطیف سے خالی نہیں ہیں ۔ یہ نہیں کہ مولانا مرزا کے کمالات سے منکر ہیں ، مگر جس ہجوِ ملیح سے وہ مرزا کی بعض خصوصیات پیش کرتے ہیں ، اس کا اعتراف بھی کرنا چاہیے اور اس سے احتیاط بھی لازمی ہے ۔

صفیر بلگرامی کا تذکرہ ''جلوۂ خضر'' ۱۸۸۴ع میں طبع ہوا مگر سید فرزند احمد صفیر ، غالب کے بڑھاپے میں ان سے مل چکے تھے اور صاحبِ ذوق ہونے کے علاوہ اپنی انفرادی رائے قائم کرنے میں بھی تامل نہ کرتے تھے ۔ لکھتے ہیں :

''یہ وہ خوش مذاق شخص گزرا ہے جس نے ہندوستان کی

فارسی شاعری اور اردو نثر کو تجدید کا خلعت عطا کیا ۔"
پھر کہا ہے :

"اردو نظم بھی ایک خاص طرز کی کہی اور اس میں بھی ایجاد خاص ہے ۔"

مگر صفیر بلگرامی اظہار کو معنی پر ترجیح دیتے ہیں ۔ انھوں نے تکرار کے ساتھ یہ بات کہی ہے کہ :

"مرزا نے آخر میں میر تقی میر کی طرز کو اختیار کیا اور بندش اور الفاظ کی چستی و درستی بالکل میر کی ہے ، مگر کبھی میر سے انحراف نہ کیا ۔"

نثر کے بارے میں کہا :

"اردو نثر میں پوری واقعہ نگاری کا ایجاد انھی کا حصہ ہے ، ورنہ اس سے پہلے مرصّع اور مسجّع غیرواقع نثر لکھی جاتی تھی ۔"

صفیر بلگرامی غالباً شاہ عالم کی "عجائب القصص" (مطبوعہ ۱۷۹۲ع) اور جان گلکرسٹ کے سکول کی سادہ اردو لکھنے سے ناواقف تھے ۔

اس کے بعد مولانا الطاف حسین حالی کی "یادگار غالب" کا نام آتا ہے ۔ یہ ۱۸۹۷ع میں شائع ہوئی ۔ اس میں مرزا کی زندگی ، شخصیت ، ان کی نظم و نثر اور شاعری میں ان کے مقام پر سیر حاصل بحث ملتی ہے ۔ اکثر باتیں ، جو مولانا حالی نے لکھ دیں ، وہ بعد میں سند کے طور پر استعمال ہونے لگیں ۔ مثلاً یہ جملہ : "اب بھی ان کے دیوان میں ایک ثلث کے قریب اشعار ایسے پائے جاتے ہیں جن پر اردو کا اطلاق مشکل ہے" آج کل کچھ ایسا وقیع نہیں معلوم ہوتا ۔ البتہ یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے :

"چونکہ مرزا معمولی اسلوبوں سے تابمقدور بچتے تھے اور

شارع عام پر چلنا نہیں چاہتے تھے ، اس لیے وہ بہ نسبت
اس کے کہ شعر عام فہم ہو جائے ، اس بات کو زیادہ پسند
کرتے تھے کہ طرزِ خیال اور طرزِ بیان میں جدت اور
نرالاپن پایا جائے ۔"

مگر مولانا ، مرزا کی جدّتِ طبع کے علاوہ ان کی انفرادیت سے بھی غافل نہ تھے ۔ چنانچہ پھر کہتے ہیں :

"مرزا کے ابتدائی کلام کو مہمل اور بے معنی کہو یا اُردو
زبان کے دائرے سے خارج سمجھو مگر اس میں شک نہیں
کہ اس میں ان کی آرجنیلیٹی اور غیر معمولی اُپج کا
خاطر خواہ سراغ ملتا ہے ۔"

جدتِ مضامین اور طرفگیِ خیالات کے علاوہ مولانا حالی نے مرزا کے کلام میں پانچ اور خوبیوں کا ذکر کیا ہے : "جو اور ریختہ گویوں کے کلام میں شاذ و نادر پائی جاتی ہیں ۔"

اولاً : عام اور مبتذل تشبیہیں جو عموماً ریختہ گویوں کے کلام
میں متداول ہیں ، مرزا جہاں تک ہو سکتا ہے ، ان
تشبیہوں کو استعمال نہیں کرتے ، بلکہ تقریباً ہمیشہ
نئی نئی تشبیہیں ابداع کرتے ہیں ۔ وہ خود ایسا نہیں
کرتے ، بلکہ خیالات کی جدت ان کو جدید تشبیہیں
پیدا کرنے پر مجبور کرتی ہے ۔"

دوم : "دوسری خصوصیت یہ ہے کہ مرزا نے استعارے اور
کنایے و تمثیل کو ، جو کہ لٹریچر کی جان اور شاعری
کا ایمان ہے اور جس کی طرف ریختہ گو شعرا نے بہت
کم توجہ کی ہے ، ریختہ میں بھی نسبتاً اپنے فارسی
کلام سے کم استعمال نہیں کیا ، لیکن استعارے کے

قصد سے نہیں بلکہ محاورہ بندی کے شوق میں ۔"

سوم : "تیسری خصوصیت کیا ریختہ میں اور کیا فارسی میں ، کیا نظم میں اور کیا نثر میں ، باوجود سنجیدگی و متانت کے شوخی و ظرافت ہے ۔"

چہارم : "چوتھی خصوصیت مرزا کی طرز ادا میں ایک خاص چیز ہے جو اَوروں کے ہاں بہت کم دیکھی گئی ہے اور جس کو مرزا اور دیگر ریختہ گویوں کے کلام میں مابہ‌الامتیاز کہا جا سکتا ہے ، ان کے اکثر اشعار کا بیان ایسا پہلودار واقع ہوا ہے کہ بادی‌النظر میں اس سے کچھ اور معنی مفہوم ہوتے ہیں مگر غور کرنے کے بعد اس میں ایک دوسرے معنی نہایت لطیف پیدا ہوتے ہیں ۔"

پنجم : پانچویں خصوصیت کو مولانا نے ذرا طوالت سے بیان کیا ہے اس لیے اس کا ذکر اپنے الفاظ میں کرتا ہوں ۔ چونکہ اُردو شاعری کا مخرج فارسی شاعری ہے اور فارسی میں قدما نے ، جن کا دور جامی تک ختم ہو جاتا ہے ، اکثر و بیشتر مضامین باندھ لیے تھے اس لیے متاخرین کے لیے ، جن میں مولانا نظیری ، ظہوری ، عرفی ، طالب ، اسیر وغیرہ کو شامل کرتے ہیں ، "ایک چچوڑی ہوئی ہڈی کے سوا اور کچھ باقی نہ رہا ۔ اگر متاخرین غزل کو ہر قسم کے خیالات ظاہر کرنے کا آلہ بناتے تو ان کے لیے میدان غیر متناہی موجود تھا ، مگر اُنھوں نے اس محدود دائرے سے باہر نکلنا نہ چاہا . . . فارسی میں انقلاب کم و بیش چار سو برس بعد

ظہور میں آیا کیونکہ نئی طرز اس وقت تک ایجاد
نہیں ہوتی جب تک ضرورتیں اہلِ فن کو سخت مجبور
نہیں کرتیں ۔ لیکن ریختہ میں یہ انقلاب ڈیڑھ سو برس
کے اندر اندر پیدا ہوگیا ۔ . . . یہ تو نہیں کہا جا
سکتا کہ مرزا غالب نے سب سے پہلے نئی طرز اختیار
کی ـــــ مرزا سے پہلے بھی بعض شعرا کے کلام میں
اس نئی طرز کی کہیں کہیں جھلک سی نظر آ جاتی ہے
ـــــ مگر اس میں شک نہیں کہ اول مرزا نے اور ان کی
تقلید سے مومن ، شیفتہ ، تسکین ، سالک ، عارف و واضح
وغیرہم نے اس طرز کو بہت زیادہ رواج دیا ۔"

ان اقتباسات سے مولانا حالی کی وسعتِ نظر اور سخن فہمی کا
کافی ثبوت مل گیا ہوگا ۔

تاریخی لحاظ سے ان کے بعد سید امداد امام اثر کے تذکرہ
"بہارستان سخن" (طبع ۱۸۹۷ع) کا نام آنا چاہیے ۔ معلوم ہوتا ہے
کہ اثر ، مرزا کی فارسی غزلوں کی خوبیاں نہیں پہچان سکے ۔ فرماتے
ہیں :

"ان کی تمام فارسی غزلوں میں صرف دس پانچ ہی شعر
ہوں گے جو غزلیت کا لطف رکھتے ہوں گے ورنہ دیوان کا
دیوان حسنِ مقبولیت سے خالی نظر آتا ہے ۔"

پھر فرمایا ہے :

"حقیقت یہ ہے کہ غزل سرائی بہت دشوار چیز ہے ۔"

لطف یہ ہے کہ اس کے بعد ہی اس بات کا حیرت سے اعتراف
کرتے ہیں کہ :

"ان کی اردو کی غزلیں سوز و گداز و خستگی و نشتریت و

دل گرفتگی و پُر تاثیری کے مزے سے قریب قریب میر کی
غزلوں کی طرح بھری پڑی ہیں ۔"

مزہ اس میں ہے کہ اس پر مستزاد یہ بھی فرمایا ہے :

"واقعی جو سوز و گداز ، خستگی ، درد ، نشتریت ، بلند
پروازی ، نازک خیالی ، مسکنت ، متانت ، جلالت ، تہذیب ،
شوخی غالب کے کلام میں ہے ، باستثنائے درد و میر کسی
اُستاد کے کلام میں نہیں پائی جاتی ۔ . . . شوخی کا وہ عالم
ہے کہ طبیعت بے چین ہو جاتی ہے ۔ عالی مذاق روح کو
عالمِ بالا کی سیر دکھاتی ہے ۔ وارداتِ قلبیہ کے مضامین کی
خوبی جذباتی معاملات کے تماشے پیشِ نظر کر دیتی ہے ۔"

اس کے بعد فقط یہی کہنے کو جی چاہتا ہے : "الحمد للہ !"

اثر سے گزر کر ہمیں مرزا حیرت دہلوی کا وہ تبصرہ ملے گا
جو اُنھوں نے رسالہ "چراغ دہلی" مطبوعہ ۱۹۰۳ع کے لیے لکھا ۔
مرزا حیرت دہلوی ایک مشہور عالم تھے ۔ مرزا کے شعر پر کہ :
"میرے فارسی کے شعر دیکھو اگر نقشہائے رنگین دیکھنا چاہو کیونکہ
میرا اُردو دیوان تو (مقابلتاً) پھیکا ہے" مرزا حیرت لکھتے ہیں :

"لیکن نہیں ، ہم مرزا نوشہ کے اس عذر اور کسرِ نفسی
کو قبول نہیں کرتے ۔ ان کے اُردو کے دیوان میں سے ان
اشعار کو نکال کر ، جو ادق ہیں اور جن کے معنی سمجھنے
میں دقّت پڑتی ہے ، اگر صاف اور ستھرے اُردو کے اشعار
چُن لیے جائیں تو معلوم ہوگا کہ فاضل شاعر کس دل و
دماغ کا شخص ہے ۔ اور جو رنگ اس نے اُردو میں پیدا کیا
ہے ، وہ بالکل نیا رنگ ہے ۔ ہر شعر میں فلسفہ ، جذباتِ
فطری ، انسانی یاس اور واقعیت سے بحث ہے ۔"

مرزا حیرت بھی ، ابھی تک جتنے نقاد گزرے ہیں ، انھی کی طرح اظہارِ بیان اور ادائیگیٔ مطالب کو شاعری کی صنعتِ اعلٰی قرار دیتے ہیں ۔ مگر اس بات کے بھی قائل ہیں کہ مرزا کے اشعار میں فلسفیانہ خیالات اور جذباتِ فطری کا بیان ایک خاص مقام رکھتا ہے ۔

انگریزی میں مرزا غالب پر پہلا مضمون صلاح الدین خدا بخش کا ہے ۔ یہ ۱۹۱۲ع میں شائع ہوا ۔ اس کا ترجمہ بقلم محمد ضیاء الدین برنی صاحب ''ماہِ نو'' کراچی ، شمارہ فروری ۱۹۵۷ع میں چھپا مگر راقم نے یہ مضمون ۱۹۲۸ع میں پڑھا تھا ۔ صلاح الدین خدا بخش تاریخ و ادب کے سکالر تھے ۔ چنانچہ انھوں نے یہ کوشش کی کہ مرزا غالب کے پس منظر کا جائزہ لے کر مرزا کی شاعرانہ شخصیت کا مطالعہ کیا جائے ۔ وہ اس قسم کے ادبی مسائل سے کافی دلچسپی رکھتے تھے :

> ''ایک شاعر کے مقاصد اور فرائض کیا ہیں ؟ کیا ہمارے شاعر وہ مقاصد اور فرائض پورے کرتے ہیں ؟ وہ کیا چیز ہے جو سچے شاعر کو لافانی بنا دیتی ہے ؟ وہ کیا بات ہے جو اس کی تصنیف کو جاوداں بناتی ہے اور وقت اور تقدیر کے انقلابات اور عارضی طور و طریق اور رسم و رواج کی پائمال راہوں سے نکال کر باہر لے جاتی ہے ؟''

پھر ان سوالوں کا جواب یوں دیتے ہیں :

> ''شاعر انسان کے مستقبل اور ابدی جذبات سے اپیل کرتا ہے ۔ جذبات جو وقت اور حالات کی تبدیلیوں سے متاثر نہیں ہوتے ۔ جذبات جو نسل اور مذہب کی رکاوٹوں کے باوجود تمام بنی نوع انسان میں مشترک ہیں ۔''

صلاح الدین خدا بخش ظاہر ہے مقصدی تنقید کے پیرو تھے

(یاد رہے اسی سال اقبال کی ''شمع و شاعر'' شائع ہوئی ۔ اس میں بھی اقبال شاعر کے مقام ، اس کے مقاصد و مقام اور فرائض و واجبات سے بحث کرتا ہے) مگر اس سے یہ مطلب نہیں نکالنا چاہیے کہ وہ غالب کو (ڈاکٹر عبداللطیف کی طرح) سمجھنے سے قاصر تھے ۔ وہ کہتے ہیں :

''غالب لازماً خود شناسی کا شاعر ہے ۔''

پھر کہا ہے :

''. . . اپنے شبہات جن میں کبھی کبھی خدا تعالیٰ کی نیکی اور انصاف پسندی کے مسرت بخش اعتقاد کی جھلک نمایاں ہو جاتی ہے ۔''

خود شناسی ، تشکک اور آزادیٔ خیال غالب کی شاعری کی تین بڑی خصوصیات ہیں ۔ ان کی طرف سب سے پہلے صلاح الدین خدا بخش نے اشارہ کیا ۔

پیارے لال شاکر میرٹھی پہلے نقاد ہیں جنھوں نے غالب کی شاعرانہ عظمت پر قلم اٹھایا ۔ ان کا یہ مضمون ''ادیب'' الہ آباد بابت ستمبر ۱۹۱۲ع میں چھپا ۔ وہ غالب کو ''اردو شاعری کا موجد'' تسلیم نہیں کرتے ، بلکہ ''مصلح یا ریفارمر'' گردانتے ہیں ۔ بقول پیارے لال ، مرزا غالب نے اس زمانے کے لوگوں کے بگڑے ہوئے مذاق کو سدھارنے کی کوشش کی ۔ انھیں بہت مشکلات پیش آئیں مگر :

''غالب بھی دُھن کے پکے تھے ، ورنہ ان کی کوششیں عام مذاق کی خرابی کا انسداد بدقت کر سکتیں ۔ بہر کیف غالب کامیاب رہے اور عزم اور استقلال کے ہاتھوں انھوں نے تاریخِ اردو میں عظمت و شہرت کے وہ پائدار نقش چھوڑے جو ہمیشہ اپنی ضو فشانی سے ان کا نام چمکاتے رہیں گے ۔''

پیارے لال بھی مرزا کی طبعِ رسا کی جودت اور فکرِ عالی کی رفعت کا ذکر کرتے ہیں۔ پھر کہتے ہیں :

''نظر بندی کے مضامین سے ، جو زیادہ تر فارسی کے مشہور شاعر عبدالقادر بیدل کی تقلید کا نتیجہ ہیں ، اگر قطع نظر کر کے دیکھیے تو ان کے دیوان کے صفحے ایسے اشعار سے بھرے پڑے ہیں جو طرزِ بیان ، اسلوب، بندش ، صفائیِ مضمون اور پاکیزگیِ خیال کا بہترین نمونہ ہیں۔''

یہ جملے پرانی طرزِ تنقید سے متاثر ہیں مگر پیارے لال شاکر اسی پر اکتفا نہیں کرتے۔ کہتے ہیں :

''تصوّف کا رنگ جو مشرقی شاعری کا جزوِ اعظم ہے ، غالب کے کلام میں بھی بہت چوکھا ہے۔ مذہبی حیثیت سے چونکہ وہ بہت وسیع نظر رکھتے تھے اور خود اپنے ہی بیان کے اعتبار سے موحّد بھی تھے ، اس لیے اس میدان میں بھی ان کا سمندِ فکر کوسوں دور نکل جاتا ہے۔''

آخر غالب نے خود بھی تو کہا تھا :

یہ مسائلِ تصوّف ، یہ ترا بیان غالب
تجھے ہم ولی سمجھتے جو نہ بادہ خوار ہوتا

یہ الگ بات ہے کہ مرزا بہشت کو دوزخ میں ڈالنے پر بھی راضی تھے !!

ان کے بعد ہم مولانا عبدالماجد دریابادی کا ذکر کریں گے۔ مولانا کسی تعریف کے محتاج نہیں اور تعجب ہوتا اگر وہ غالب کے فلسفے پر کچھ نہ لکھتے۔ ان کا غالب پر مضمون رسالہ ''ادیب'' الہ آباد میں ۱۹۱۳ع میں شائع ہوا۔ مولانا ، غالب کی نہ کوئی شاعرانہ خصوصیت گنواتے ہیں اور نہ کوئی مسلسل فکری نظام پیش کرتے ہیں مگر تصوف ، الٰہیات ، مذہب اور معاشرت کا کوئی پہلو

نہیں جس کی طرف اشارہ نہیں کرتے ۔ مثال کے طور پر مرزا کے مذہبی اعتقادات کے بارے میں یوں رقم طراز ہیں :

''مذہب کے تصور سے ، ظاہری رسوم کی سختیوں سے اور فریقانہ غلو سے تنگ آ کر کہتے ہیں کہ سکون کی خاطر منظور ہے تو بس توحید سے لو لگا لیجیے ۔ وحدت کی خانقاہ میں کنج نشیں ہو جائیے اور یک دان و یک بین اور یک گو بن کر رہ جائیے ۔

تاچند ناز مسجد و بت خانہ کھینچیے
چوں شمع دل بخلوتِ جانانہ کھینچیے

وحدۃ الوجود کے مسئلے پر بہت سے نقادوں نے لکھا ہے ۔ مولانا عبدالماجد دریابادی تو بحرالعلوم تھے ۔ اس نکتے کو جس بلیغ طریقے سے بیان کرتے ہیں وہ انھی کا حصہ ہے ، مگر جہاں تک غالب کی شاعری کا تعلق ہے ، مولانا اس پر بہت زیادہ روشنی نہیں ڈالتے ۔

اب ہم ایک مشہور تنقیدی دستاویز کی طرف رجوع کرتے ہیں : یہ ''محاسنِ کلامِ غالب'' ہے اور تنقیداتِ غالب میں اسے ایک سنگِ میل کا درجہ حاصل ہے ۔ اس کی طباعت کا سنہ ۱۹۲۱ع ہے ۔ اس مضمون سے ادبی حلقوں میں کافی ہل چل مچی اور ان کا یہ جملہ کہ ''ہندوستان کی فقط دو الہامی کتابیں ہیں : ایک وید اور دوسری دیوانِ غالب'' ، نوجوان طالب علموں کے زبان زد ہوگیا ۔ جس رومانوی جوش و خروش سے ایک نوجوان سکالر نے غالب کی شاعری پر نظر ڈالی ، وہ واقعی ہمارے تنقیدی ادب میں ایک نئی چیز تھی ۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ ڈاکٹر بجنوری کی والہانہ غالب پرستی اب تنقید کا جزوِ لاینفک نہیں تصور کی جاتی ۔ نہ کوئی ذی ہوش ان کے مندرجہ بالا جملے سے اتفاق ہی کرتا ہے اور نہ ہی دنیا بھر کے

فلسفیوں کے حوالے سے غالب کی عظمت کو ثابت کرنا اب ایسا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

مگر ڈاکٹر بجنوری کی رومانوی اور تاثراتی تنقید تاریخی حیثیت ضرور رکھتی ہے۔ خواہ غالب کی شاعری کے ہر پہلو پر اب ان سے بہتر تنقید موجود ہو۔ غالب کی شاعرانہ عظمت اور اس کی عالمی حیثیت سب سے پہلے ڈاکٹر بجنوری نے مغربی تعلیم کے فارغ التحصیل شائقین کے سامنے پیش کی۔ اگر بجنوری کی رائے میں اب اعتدال کم نظر آئے اور ان کے استدلال میں بے ربطی کا احساس ہو تو یہ سمجھنا چاہیے کہ جس تنقیدی شعور کی بنا پر ہم یہ بات کہہ رہے ہیں، اس کی افزائش میں اس جوشیلے نوجوان نقاد کا بہت بڑا ہاتھ ہے۔

تذکرۂ ''گلِ رعنا'' بھی ۱۹۲۱ع میں شائع ہوا ۔ یہ اردو شاعری کی تاریخ ہے اور کئی سال تک اس کا چرچا رہا۔ سید عبدالحی، جو اس کے مصنّف ہیں، ایک پرانی وضع کے نقاد ہیں جو اظہار، اسلوبِ بیان اور ادائیگی پر بہت زور دیتے ہیں۔ وہ اس بات کو بھی نظر انداز نہیں کرتے کہ ''مرزا نے اپنی غزل کی بنیاد اچھوتے مضامین پر رکھی'' مگر وہ یہ بھی کہتے ہیں:

> ''میری ناقص رائے میں یہ عقیدہ اس حد تک صحیح اور قابلِ تسلیم ہے کہ مرزا نے اپنے تغزل کی بنیاد ایسے اچھوتے اسالیب پر رکھی ہے جن کو اور شعراء کی فکر نے مس تک نہیں کیا۔ وہ معمولی سے معمولی مضمون کو ایسے نرالے انداز میں ادا کرتے ہیں جو بالکل نیا معلوم ہوتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ ہر ایک مضمون ان کا نیا ہو۔''

اور سیّد صاحب یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ:

> ''مرزا کی طرزِ ادا میں اک خاص چیز ہے جو اوروں کے

ہاں بہت کم دیکھی جاتی ہے ۔ ان کا کلام ایسا پہلودار ہوتا ہے کہ بادی النظر میں ان سے کچھ اور معنی مفہوم ہوتے ہیں مگر غور کرنے کے بعد دوسرے معنی نہایت لطیف پیدا ہوتے ہیں ، جس کی وجہ سے ان کا شعر ہمیشہ ایک نیا لطف دیتا ہے ۔"

یاد رہے کہ مولانا حالی نے مرزا کی اس خصوصیت کی خاص طور پر نشان دہی کی ہے اور اس کے ثبوت میں کوئی دس ایک اشعار کی مثالیں دے کر شعر کے ظاہر اور باطن دونوں کو اجاگر کیا ہے ۔

سیّد عبدالحئی نہ تو مرزا کے حیرت انگیز نفسیاتی ادراک کا اندازہ کر سکے اور نہ اس خصوصیت کا جو مرزا کے اشعار میں آفاقیت پیدا کرتی ہے مگر یہ غالباً ان کا قصور نہیں ۔ ۱۹۲۱ع تک اس قسم کی تنقید ہمارے ہاں نہ تو رائج ہوئی تھی اور نہ کسی کو اس کا وہم و گمان ہی تھا ۔

ان کے بعد سید ہاشمی فرید آبادی کا نمبر آتا ہے جن کا غالب کے فلسفے پر ایک سیر حاصل مضمون رسالہ ''اردو'' کی اشاعت بابت اکتوبر ۱۹۲۵ع میں چھپا ۔ یہ بہت دلچسپ مقالہ ہے اور اس میں کئی ایک اشارات ایسے ہیں جو بہت کم نقادوں کے ہاں دیکھنے میں آتے ہیں ۔ دقّت یہ ہے کہ سیّد صاحب اپنے نظریے کو تقویت دینے کے لیے جب غالب کے اشعار کا حوالہ دیتے ہیں تو تقدم اور تاخر کا خیال نہیں رکھتے ۔ یعنی وہ یہ بات بھول جاتے ہیں کہ غالب کی پختگی کے زمانے میں اگر کوئی بات ان کے اشعار سے ثابت ہوتی ہے تو اس کا حوالہ جوانی یا اوائلِ عمر کے اشعار سے نہیں دینا چاہیے ۔ البتہ ہاشمی صاحب مرحوم نے دو تین بہت دلچسپ باتیں کہی ہیں

جو اور ناقدوں نے نظر انداز کی تھیں ۔ سیّد صاحب کہتے ہیں :

''مرزا کے کلام کی سلاست و سہل گوئی سن و سال کے ہم قدم رہی ہے (اگرچہ راقم الحروف کو اس میں کلام ہے) اور طرزِ سخن کے ساتھ مضامینِ شعر میں بھی تغیّر ہوا ہے؛ یعنی فلسفیانہ مسائل اور نازک خیالی کے بدلے آخری غزلوں میں زیادہ تر عاشقی اور معاملہ بندی کے مضمون آتے ہیں ۔''

اس نکتے پر نقاد حضرات کو غور کرنا چاہیے تھا کیونکہ دراصل اس کے برعکس ہونا چاہیے ۔ اس سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ یا تو مرزا رواجِ عامہ اور قلعے کی فضا اور درباری ماحول سے متاثر ہو کر یہ سہل ممتنع اشعار کہتے تھے جس میں عشقیہ اشعار زیادہ ہیں ، یا اس کی ذمہ دار ان کے ذہن کی تھکاوٹ ہے ۔ اور اگرچہ سیّد ہاشمی فرید آبادی اس مسلک کے قائل ہیں کہ : ''شاعری حسنِ بیان کا دوسرا نام ہے'' مگر انھیں یہ بات تسلیم کرنے میں بھی کوئی تامل نہیں کہ :

''انھوں نے محض تفنن یا عاشقانہ مضامین لکھنے کے واسطے یہ درد سری نہیں اٹھائی اور اکثر اشعار مسائلِ زندگی پر ان کے افکار و آراء کا ایک جامۂ خوش نما ہیں ۔''

اس کے بعد سید صاحب مرحوم ، خیال کی جن جن منزلوں سے مرزا کی شاعری گزری ہے ، ان کا جائزہ لیتے ہیں ۔ اس سلسلے میں وہ سات منزلوں کا ذکر کرتے ہیں ۔ یہ بحث طویل سی ہے اور استدلال کی تمام کڑیاں واضح بھی نہیں مگر بحیثیتِ مجموعی مضمون وزن دار اور غور طلب ہے ۔

سیّد ہاشمی فرید آبادی کے بعد ایک اور سیّد زادے کا ذکر

آتا ہے ۔ یہ ڈاکٹر سیّد عبداللطیف ہیں جن کی کتاب ''غالب'' ۱۹۲۸ع میں طبع ہوئی ۔ یہ کتاب انگریزی میں ہے ۔ ڈاکٹر لطیف غالب کی شاعری کی نوعیت سے بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

''اس کا اصلی رنگ ذہنی اور دماغی ہے ۔ زندگی بھر شاعر کی یہ آرزو رہی کہ وہ فکر و اظہار میں اچھوتا معلوم ہو اور ایک لحاظ سے اس کا یہ مقصد پورا بھی ہوا لیکن اس سے اس کی شاعری ماری گئی ۔ اس کے اردو کلام میں شاعری سے زیادہ فن بلکہ صنعت گری نمایاں ہے اور احساس سے زیادہ فکر و تخیّل یا خیال آرائی کے آثار پائے جاتے ہیں ۔''

تعجب اس امر پہ ہے کہ جو بات آج کل کیا ، مدت سے دنیائے تنقید میں مسلمات کے طور پر مانی جاتی ہے ، یعنی یہ کہ اعلیٰ شاعری فکر و جذبہ کی ناقابلِ علیحدگی آمیزش یا فکر آمیز تاثر اور تخیّل کی دوآتشہ تخلیق ہے اور اعلیٰ افکار اچھی شاعری کا لازمی جزو ہوتے ہیں ، سید عبداللطیف ، جو انگلستان کی ایک یونیورسٹی کے فارغ التحصیل سکالر تھے ، ان کے علم میں نہ تھی ۔ غالب کی عظمت کا راز ہی اس بات میں ہے کہ وہ عامیانہ باتوں سے پرہیز کرتے تھے اور کوئی خیال ایسا نہ باندھتے تھے جو مبتذل ہو یا کم از کم وہ اسے درخور اعتنا نہیں سمجھتے تھے ، اور ہر جذبے کا ایسا پہلو اظہار کے لیے منتخب کرتے تھے جس سے قلب و نظر کی جلا ہو اور دیر تک ایک گونج سی قائم رہے ۔ معلوم نہیں یہ بات ڈاکٹر لطیف کو دکھائی نہیں دی ۔

مگر اس سے بھی انکار نہیں کہ سیّد صاحب پہلے نقاد ہیں ، جنھوں نے غالب کے کلام کو ادوار میں تقسیم کیا اور ان کی خصوصیات کی الگ الگ نشان دہی کی ۔ چنانچہ ان کے نزدیک پہلے دور میں عقلی رنگ غالب تھا ، دوسرے میں خیال آرائی کا عنصر

قوی تھا مگر تیسرے دور کے بارے میں کہتے ہیں کہ :

”یہی وہ حصۂ کلام ہے جس پر خالص وجدانی شاعری کا اطلاق ہو سکتا ہے۔“

ڈاکٹر لطیف یہ بھی مانتے ہیں کہ :

”غالب کو اردو نثر کے خانہ سازوں میں شمار کیا جا سکتا ہے ، لیکن بحیثیت شاعر کے وہ مبتلائے فریب رہا۔ اس کی شاعرانہ پیداوار میں نہ وہ ہم آہنگی ہے جو حقائق سے پیدا ہوتی ہے اور نہ وہ ہم آہنگی ہے جو پناہ گزینی کے احساس سے ظہور میں آتی ہے۔ ایک نئے ستارے کی آن میں چمکنے کی آرزو میں وہ اپنے حقیقی منصب کو بُھلا بیٹھا۔ اس ربّانی تجلی کو ، جو بحیثیت شاعر کے اس کو عطا کی گئی تھی ، اس نے اپنے ہاتھ سے دے دیا۔ باوجود اس کے یہ تجلی اس سے واصل رہنے کی فیاضانہ کشمکش میں مبتلا نظر آتی ہے۔ اس لیے اس کے اردو کلام میں کبھی کبھی اعلیٰ ساعتوں کا سراغ ملتا ہے۔“

ڈاکٹر لطیف نے مرزا کی شاعری کے پانچ دور بتائے ہیں اور بعد میں مرزا کی مقبولیت پر بھی بحث کی ہے۔ مگر ان کی کتاب پڑھنے سے حیرت بھی ہوتی ہے کہ ہماری تنقید کن خارزار راہوں سے گزری ہے۔ مغرب زدگی کی اس سے بہتر شکل ہمارے تنقیدی ادب میں کم ملے گی۔ تاثراتی تنقید میں اس قسم کی بے اعتدالی کا امکان کوئی غیرمتوقع بات نہیں۔

انگریزی داں نقّادوں میں غالب شناسی کی جو کمی تھی وہ شیخ محمد اکرام مرحوم نے پوری کردی ، کیونکہ ان کے ”غالب نامہ“ (مطبوعہ ۱۹۳۶ع) سے جدید تنقیدِ غالب کا دور شروع ہوتا ہے۔

اکرام صاحب نے سیاسی اور معاشرتی عوامل ہی سے ، جو مرزا غالب کی شخصیت کی نشو و نما کا باعث ہوئے ، بحث نہیں کی بلکہ مرزا کی شخصیت کا نفسیاتی جائزہ بھی لیا اور اُن کی شاعری کے ادوار تحقیقی طور پر مقرر کیے - پھر ہر دور کی شاعری کی خصوصیات بیان کیں - نفسیاتی تنقید کا آغاز بھی شیخ اکرام کے ''غالب نامہ'' سے ہی شروع ہوتا ہے ، اگرچہ اس کا پورا اطلاق ان کی کتاب ''حکیم ِفرزانہ'' میں ہوا -

مرزا کے طرزِ بیان کے بارے میں لکھتے ہیں :

''عام طور پر کہا جاتا ہے کہ خیالات غالب کے اعلیٰ ہیں اور زبان ذوق کی - اگر زبان سے مطلب روزمرہ اور محاورات کے استعمال سے ہے ، جو ایک جگہ مقبول ہیں تو دوسری جگہ ناپسند یا آج مستعمل ہیں تو کل متروک ، تو یہ خیال بےشک صحیح ہے - لیکن اگر ہم زبان سے مراد لیں الفاظ کا انتخاب ، ان کی ہم آہنگی اور ان کی نشست ، تو مرزا کا مرتبہ اس بارے میں تمام شعراء سے بلند ہے - الفاظ ان کے لیے اظہارِ مطلب ہی کا وسیلہ نہیں ہیں ، بلکہ شاعرانہ حسن پیدا کرنے کا ذریعہ بھی ہیں -''

شیخ محمد اکرام پہلے نقّاد تھے جنھوں نے اس بات کا تجزیہ کیا کہ مرزا غالب کی مقبولیت کے صحیح اسباب کیا ہیں اور غالباً وہ پہلے نقّاد ہیں جنھوں نے نفسیاتی عوامل کو اسبابِ تخلیق میں شامل کیا - اس کے علاوہ وہی پہلے نقّاد ہیں جنھوں نے یہ بات کہنے کی جرأت بھی کی (حکیم فرزانہ) کہ غالب کے آخری (دوباری) دور کے اشعار جنھیں مدت سے اس لیے سراہا جا رہا تھا کہ وہ اسیر کے انداز میں لکھے گئے تھے ، دراصل غالب کے فکری اور جذباتی

اضمحلال کا نتیجہ ہیں اور ان میں وہ گیرائی نہیں جو پہلے ادوار کے اشعار میں پائی جاتی ہے ۔

گزشتہ تیس سالوں میں جو مقالے غالب کی شاعری یا ان کی شاعری کے کسی پہلو پر لکھے گئے ، ان میں پروفیسر حمید احمد خاں مرحوم کا مقالہ ''غالب کی شاعری میں حسن و عشق'' ایک ممتاز مقام رکھتا ہے ۔ اس مضمون کا بنیادی تصور انھوں نے پہلے پیراگراف ہی میں یوں دے دیا ہے :

''انسانی فطرت کے نامحدود پہلو جذبۂ عشق کے ماتحت جس طرح سنورتے ، بگڑتے ، پگھلتے اور ڈھلتے ہیں ، اس کی ترجمانی میں شاعر نے اپنا تمام جوشِ تخیّل اور پورا زورِ قلم صرف کیا ہے ۔''

گویا مرحوم نے حسن و عشق کے تصور کے آئینے میں غالب کی تمام فکر انگیز شاعری ، اس کی کیف آور لذتِ حیات اور اس کے تمام تجربۂ حیات کا جائزہ لیا ہے ۔ موصوف پہلے پہل حسن و عشق کے تلازم کی تعریف کرتے ہیں :

''حسن کو ہم بیرونی حقیقت قرار دیتے ہیں ، یعنی ایک ایسی چیز جو ہمارے ذہن سے علیحدہ ایک مستقل وجود رکھتی ہے اور عشق اس بیرونی حقیقت سے ہمارا وہ ذہنی تعلق ہے جو بالعموم خواہش کے رنگ میں پیدا ہوتا ہے ۔''

پھر بتاتے ہیں کہ :

''ہمارا حسن کا تصور ہماری اپنی شخصیت سے محصور ہے ۔''

پھر کہا :

''دراصل غالب کو حُسن کی تصویر سے نہیں ، اس کی تاثیر سے سروکار ہے ۔''

پھر مرحوم نے غالب کے نسائی حسن کے معیار کے بعد حسنِ کُل کے تصور سے بحث کی ہے ۔ اس کے بعد تصورِ عشق کا ذکر ہے جہاں بدنی عشق کے دور سے گزر کر غالب کا وہ ذہنی اور جذباتی مقام آتا ہے جس میں انہیں ''غالب کا ذوقِ نظارہ بحیثیتِ مجموعی خالص ذوقِ جمال'' نظر آتا ہے ۔ ازاں بعد وہ عشق کو ایک اخلاقی جوہر کے طور پر دیکھتے ہیں ۔ آخر میں غالب کے عشق کا میر تقی میر اور حافظ کے عشق سے مقابلہ کرتے ہیں اور فرق کا باعث یہ بتاتے ہیں کہ غالب کی فطری عقلیّت اور تخلیقی اندازِ فکر انہیں عشق کی مختلف حالتوں کے تجزیے یا بیان میں اور شاعروں سے ممیّز کرتا ہے اور اس لیے بھی کہ غالب کے عشق میں خودداری اور خود نگری کا عنصر بھی ہمیشہ موجود رہا ۔ مزید برآں غالب کو عشق کی نفسیاتی کیفیتوں کا جو ادراک تھا وہ اگرچہ عرفان کے درجے تک پہنچ گیا تھا ، مگر پروفیسر صاحب مرحوم کے نزدیک ''غالب کے اس والہانہ جوش و خروش کے باوجود'' جو درجِ ذیل قسم کے شعروں میں بھڑک اٹھتا ہے :

ہاں وہ نہیں خدا پرست ، جاؤ وہ بے وفا سہی

جس کو ہو دین و دل عزیز اس کی گلی میں جائے کیوں

''غالب کے عشق میں نہ حافظ کی شیرینی اور سادگی و برجستگی ہے ، نہ میر کا سوز اور عجز و نیاز ۔''

اس کی وجہ پروفیسر صاحب یہ بتاتے ہیں کہ غالب اپنے عشق میں خودداری اور خود نگری کے علاوہ وضع داری کو ہاتھ سے نہیں چھوڑتا ۔ اس دلیل کے ثبوت میں وہ غالب کے کئی شعر پیش

کرتے ہیں ۔ مثلاً :

واں وہ غرور و عز و ناز ، یاں یہ حجابِ پاسِ وضع
راہ میں ہم ملیں کہاں ، بزم میں وہ بلائے کیوں

یا

یا بہ بساطِ دلبری عام مکن ادائے لطف
یا ز نگاہِ خشمگیں مژدۂ امتیاز دہ

چنانچہ ''غالب کی فطری عقلیّت اُس کی نیازمندی و سرافتادگی کو سدِ راہ ہے'' ۔ یہی عقلیّت ''جنونِ عشق میں بھی غالب کے ہاتھ سے ہوش کا دامن چھٹنے نہیں دیتی ۔'' بلکہ پروفیسر صاحب یہاں تک کہہ جاتے ہیں کہ :

''وارداتِ قلبی کی یہ آزمائش ، یہ تماشا ، یہ یاد'' :

ہوں میں بھی تماشائیِ نیرنگِ تمنّا
مطلب نہیں کچھ اس میں کہ مطلب ہی بر آوے

یا

رہے دل ہی میں تیر اچھا ، جگر کے پار ہو بہتر
غرض شستِ بتِ ناوک فگن کی آزمائش ہے

علم النفس کے طریقِ کار سے ملتی جلتی ہے'' ۔ مثلاً ''ایسے بیسیوں اشعار ہمیں نظر آتے ہیں جن میں غالب کا عشق عاشقانہ نہیں ، طالب علمانہ ہے ۔ اسے عشق کی نفسیاتی کیفیتوں سے عشق ہے ۔ چنانچہ اس کے عشقیہ کلام کا ایک قابلِ ذکر حصہ انھی کیفیتوں کے مشاہدے پر مبنی ہے ۔ اس مشاہدے کی وسعت اور ہمہ گیری ، لطافت اور گہرائی کی دنیا میں اپنی مثال آپ ہیں ۔''

غرض حمید احمد خاں کا یہ مضمون تشریحی اور نفسیاتی

تنقید کا بہت اعلیٰ امتزاج ہے اور تنقیداتِ غالب میں اعلیٰ مقام کا حق‌دار ہے۔

یہ سب انگریزی داں نقاد تھے۔ ان میں پروفیسر آل احمد سرور کا نام بھی عزت سے لیا جائے گا۔

"غالب کی عظمت" پر پروفیسر سرور کا مضمون (۱۹۴۹ء) تاثراتی تنقید کی عادلانہ اور بہت عمدہ مثال مانی جا سکتی ہے۔ اس کے تحت دو نکتے ہیں۔

ایک یہ کہ:

"اردو میں پہلی بھرپور اور رنگا رنگ شخصیت مرزا غالب کی ہے۔"

دوسرا یہ کہ:

"اسی شخصیت کے اثر سے ان کی شاعری پہلودار اور تہ دار ہے۔"

شخصیت کے بارے میں وہ لکھتے ہیں:

"ان کی شخصیت میں سب سے زیادہ ادبی سیرابی اور تشنگی ہے" یعنی "وہ دنیا سے سیراب ہوئے مگر تشنہ رہے۔"

پھر کہتے ہیں:

"غالب باغی نہ تھے مگر اس دنیا سے مطمئن بھی نہ تھے"

شاعری کے بارے میں کہا ہے:

"پہلے دور کے اشعار میں نظر زیادہ ہے اور نظارہ کم۔ ان اشعار میں ایک رومانیت جھلکتی ہے جو اس زمانے کے کلاسیکل معیاروں سے مطمئن نہیں ہے۔"

قصیدوں کے بارے میں کہتے ہیں اور سچ کہتے ہیں :

''قصیدہ گوئی محض خوشامد نہیں ، کمالِ فن کا مظاہرہ بھی ہے ۔''

تصوّف کے بارے میں پروفیسر صاحب کا خیال ہے کہ :

''ان کے ہاں مذہبیت نہ گہری ہے نہ زیادہ اہم ۔ وہ ہندوستانی تصوّف کی آزاد ماورائیت اور وحدانیت تو لے لیتے ہیں مگر اس کی طرف زیادہ توجہ نہیں دیتے ۔''

اُن کی رائے میں چونکہ :

غزل کا آرٹ مسلسل اور مربوط تعمیری اور منظّم فکر کے لیے موزوں نہیں'' اس لیے ''ان کے ہاں کوئی فلسفہ ڈھونڈنا عبث ہے ۔''

غرض یہ کہ آلِ احمد سرور کا مضمون ایک بالغ نظر نقّاد کے تاثرات کا فکرانگیز اور دلچسپ اظہار ہے ۔

تاریخی لحاظ سے سرور صاحب کے بعد مولانا غلام رسول مہر کا نام آتا ہے ۔ مولانا سے دنیائے ادب پوری طرح واقف ہے ۔ اُن کا تبحّرِ علمی اور اُن کی دیدہ وری کسی تعریف کی محتاج نہیں ۔ ''خطوطِ غالب'' کا مجموعہ ، جو اُنھوں نے ۱۹۵۱ع میں مرتّب کر کے شائع کیا ، ایک اہم ادبی کارنامہ ثابت ہوا ہے ۔ اس کے علاوہ اس کتاب کا دیباچہ بھی خطوطِ غالب پر ایک سیر حاصل تبصرہ ہے ۔ اُردو کے گزشتہ اسالیبِ بیان سے شروع کر کے مہر صاحب غالب کی نثر اور پھر انشائے غالب کی طرف متوجہ ہوتے ہیں ۔ اس کے بعد خطوط کی تمام خصوصیات پر بحث کی گئی ہے اور مثالیں دے دے کر ہر بات کو اچھی طرح ذہن نشین کروایا گیا ہے ۔

بے تکلفی و سادگی ، جدّت ، اندازِ مکالمت ، اپنی ذات اور

ماحول کا ذکر اور اس پر تبصرہ ، منظرکشی ، جزئیات نگاری ، نکتہ آفرینی ، شکوہ و معذرت کے انداز ، تاریخی پروازیں ، مزاح و ظرافت ، غرض یہ کہ مہر صاحب مرحوم نے مرزا غالب کے خطوط کے ہر پہلو پر مفصل تبصرہ کیا ہے - ان کا صرف ایک جملہ ہی اس تبصرے کی تمام خصوصیات کا حامل قرار دیا جا سکتا ہے - فرماتے ہیں :

''غالب سے پہلے بھی بعض اکابرِ علم و فضل کے مکاتیب ترتیب پا کر شائع ہو چکے ہیں - ان کے بعد بھی مشاہیرِ ادبِ اردو کے خطوط عقیدت مندوں نے مرتب کر کے چھاپ دیے - لیکن اس حقیقت کے اعتراف میں غالباً کسی صاحبِ علم و نظر کو بھی تامل نہ ہوگا کہ غالب نے اپنی سرسری تحریرات میں اپنی ذات اور ماحول کے متعلق معلومات کا جو گراں قدر ذخیرہ بے قصد و ارادہ فراہم کر دیا ہے ، اس کا عشرِ عشیر بھی کسی دوسرے مجموعے میں نظر نہ آئے گا - اسلوبِ فکر و نگارش میں ابداع کی جو فراوانی غالب کے ہاں موجود ہے ، اس کی مثالیں تو شاید ہی ملیں گی -''

مولانا مہر کا یہ دیباچہ تشریحی تنقید کی ایک اچھی مثال ہے -

تنقیدِ ادب کے اس دور کو ہم اب عبور کر رہے ہیں جہاں نقد و نظر میں نئی جہتوں کا اضافہ ہونے لگا ہے - چنانچہ تنقیداتِ غالب میں سید احتشام حسین کا مضمون ''غالب کا تفکر'' (۱۹۵۲ع) مقصدی تنقید کا شاہکار تصور کیا جاتا ہے - اس میں احتشام حسین صاحب نے غالب کے ماحول ، اس کی شخصیت اور اس کی شاعری کو

طبقاتی اور معاشرتی کشمکش کے آئینے میں دیکھا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ :

”جو ادب اپنے دور کی مرکزی کشمکش کا عکس پیش نہیں کرتا وہ نہ تو تاریخی اہمیت رکھتا ہے اور نہ ادبی۔ اسی کسوٹی پر پورا اترنے کے بعد ماضی حال کے لیے سبق آموز اور مستقبل کے لیے قیمتی سرمایہ بنتا ہے۔“

شاعر کو سمجھنے کے لیے وہ ضروری سمجھتے ہیں کہ :

”یہ دیکھنا چاہیے کہ اس نے زندگی کی کشمکش کے سمجھنے میں اپنے ذہن اور شعور کی توسیع کس طرح کی اور عصری مسائل کے سمجھنے کے سلسلے میں اس کا کیا رویہ رہا؟“

چنانچہ ان کا خیال ہے کہ :

”غالب کے سے انفرادیت پسند شاعر کے شعور کی بنیادوں کو تلاش کرنا اور دشوار بن جاتا ہے۔ جو باتیں غالب کے مطالعے کے لیے مفید ہو سکتی ہیں ، ان میں سے سب سے اہم اس دور کی تاریخی کشمکش ، روایت اور اس سے انحراف کا مطالعہ ہے۔“

اور :

”کسی شاعر کے یہاں مکمل طبقاتی شعور کا پتا نہ چلنے کی صورت میں اس کے آفاقی تصورات اور رجحانات میں اس کے فلسفۂ حیات اور ذہنی میلانات کی جستجو کی جا سکتی ہے ، کیونکہ اس کا شعور ان مادی حالات کے باہر نہیں ہو سکتا جن سے وہ متاثر ہوتا ہے۔“

احتشام صاحب غالب کے سفرِ کلکتہ کو بہت اہم قرار دیتے ہیں اور یہ دلچسپ رائے دیتے ہیں کہ :

''کوئی قطعی ثبوت تو نہیں دیا جا سکتا لیکن غالب کے اردو خطوط میں فورٹ ولیم کالج کی اردو نثر کی سی سادگی دیکھ کر یہ خیال ضرور ہوتا ہے کہ غالب نے کلکتے کے دو سالہ قیام میں اس جدید نثر کا مطالعہ کیا اور اس سے فائدہ اٹھایا ، جس کے حسن اور اثر سے اردو کے نثر نگار ناواقف تھے ۔''

مگر احتشام صاحب یہ بھول گئے کہ غالب کے اردو خطوط کلکتہ کے سفر کے کوئی پچیس تیس سال بعد لکھے گئے اور جو اسلوبِ بیان خاص طور پر غالب سے منسوب ہوتا ہے اور جو واقعی ان کی ایجاد و ابداع ہے ، اس میں سلاست ، مکالمت ، ظرافت اور شخصی خصوصیتوں کا ایسا امتزاج ہے جو فورٹ ولیم کالج کے کسی مصنّف میں نہیں ملتا ۔ غالب کے سب خطوط ۱۸۵۸ع کے بعد لکھے گئے جب ان کی ذات میں بلوغتِ تامہ کا دخل ہو چکا تھا اور ان کی طبیعت میں ایسا ٹھہراؤ آ چکا تھا کہ وہ واقعی اس شعر کا مصداق بن چکے تھے :

منظر اک بلندی پر اور ہم بنا لیتے
عرش سے پرے ہوتا کاشکے مکاں اپنا

بہرحال احتشام صاحب کی تنقید بہت دلچسپ ہے مگر شاید یہ کہنا ضروری ہے کہ اپنے نظریے کو ثابت کرنے کے لیے حقائق کے معنی وہ اپنی ضرورت کے مطابق خود نکال لیتے ہیں ۔

ڈاکٹر وحید قریشی صاحب کا مضمون 'غالب کا نظریۂ شعر' ۱۹۵۳ع میں شائع ہوا ۔ یہ مضمون ان کی ادبی زندگی کے آغاز میں لکھا گیا تھا گیا ۔ پھر بھی اس میں وہی محققانہ کرید اور ناقدانہ

چابکدستی چمک وہی ہے جو ان کے مقالوں اور مضامین کا خاصہ ہے۔ نظریۂ شعر کا تاریخی پس منظر دینے کے بعد وہ رائے دیتے ہیں کہ:

''نثر میں اکثر اصطلاحات کے استعمال میں غالب علمِ معانی و بیان کے معمولی اسباق اور بعض تذکروں کے عامیانہ فقروں کی سطح سے کبھی بلند نہیں ہوتے، بلکہ یہ خیال ہوتا ہے کہ شاید ریترک (نثر) کی تمام بنیادی خرابیاں شاعری میں بھی ان کا پیچھا کرتی ہوں گی، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ رقعات میں تنقیدی نظریوں والا غالب، اشعار میں تنقید کرنے والے غالب سے مختلف معلوم ہوتا ہے۔ بالکل ایسے ہی جیسے شاعر حالی، نثار حالی سے زیادہ تنقیدی شعور رکھتا تھا۔''

اس کے بعد ڈاکٹر وحید ایک بہت پتے کی بات کہتے ہیں:

''اُسے (یعنی غالب کو) احساس ہے کہ جذبے کی صداقت شعر کے اثر کی جان ہے اور اسے نکھارنے، سنوارنے اور چمکانے کے لیے کاوش کرنی پڑتی ہے۔ ہمہ گیری اور گہرائی، صداقت میں پوشیدہ ہے۔ صداقت سے یہ مراد نہیں کہ ہم ہر جذبے کو اخلاقی معیاروں سے جانچنے لگیں، بلکہ یہاں تو وہ سچائی درکار ہے کہ: ع

بر دار تواں گفت، بہ منبر نتواں گفت

اتنا کافی ہے کہ فن کار (صاحبِ فن) ذہنی طور پر اس عذابِ الیم میں سے گذر رہا ہو جس کا اظہار مقصود ہے، ورنہ اس کے سوا تو سب کچھ یا 'مشق' ہے یا قافیہ بندی۔''

اس ضمن میں غالب کا ایک شعر یاد آتا ہے:

حسن فروغ شمع سخن دور ہے اسد
پہلے دلِ گداختہ پیدا کرے کوئی

ڈاکٹر صاحب پھر فرماتے ہیں:

''لیکن جذبے کا اظہار بھی تو ایک کٹھن منزل ہے۔ بڑے بڑوں کا پِتّا پانی ہو جاتا ہے۔ اس میں محنت کرنی پڑتی ہے اور جگرکاوی کی ضرورت ہے۔''

ان سب آرا کو موصوف، غالب کے اشعار کے حوالے سے ثابت کرتے ہیں۔ وحید قریشی صاحب کا یہ مضمون اصولی تنقید کا بہت اچھا نمونہ ہے۔ اس لیے بھی کہ اصولی تنقید کرنے والوں کو بقولِ قریشی صاحب ''بہت محنت کرنی پڑتی ہے اور جگرکاوی کی ضرورت ہے'' یہاں جگر کاوی کی جگہ کاوشِ ذہنی پڑھ لیجیے۔ چنانچہ ایسے نقادوں کی ہمارے ہاں کمی ہے۔

''غالب کی عظمت'' پر خواجہ احمد فاروقی صاحب کا مقالہ، جو ۱۹۵۳ء میں شائع ہوا، اس وقت تک اس موضوع پر تیسرا مضمون ہے۔ پہلا پیارے لال شاکر کا، دوسرا پروفیسر آلِ احمد سرور کا اور تیسرا فاروقی صاحب کا۔ فاروقی صاحب کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ غالب مغل تہذیب کے آخری ترجمان تھے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

''غالب کے انتقال پر ایک دور، ایک پورے عہد کا خاتمہ ہو گیا۔ یہ دور عبارت ہے فیضی اور رحیم کی شاعری سے، عبدالصمد کی مصوری سے اور سیکری اور تاج محل کی صناعی اور خوبصورتی سے۔ مرزا غالب اس محفل کی آخری شمع تھے۔''

مگر خواجہ صاحب اسی پر بات ختم نہیں کرتے، وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ :

''وہ ایک دور کے خاتم ہی نہیں ، ایک نئے دور کے پیش رو بھی ہیں ۔''

غالب کی شخصیت کا تجزیہ فاروقی صاحب نے بہت پُر لطف اور معنی خیز طریقے پر کیا ہے ۔ فرماتے ہیں :

''وہ بڑے شاعر ہوتے ہوئے ایک بھرپور انسان بھی تھے ، جس میں بہ تقاضائے بشریت خوبیاں بھی ہیں اور خرابیاں بھی ۔ انھوں نے کبھی اپنی شخصیت پر تہ بہ تہ نقاب نہیں ڈالے اور پردے کے نقش و نگار کو حقیقت باور نہیں کرایا ۔ وہ جیسے ہیں ، اپنے آپ کو ظاہر کرتے ہیں ۔ یہی بیباک صداقت ، مہذب رندی اور سنجیدہ ظرافت اردو ادب کا سب سے بڑا سرمایہ ہے ۔''

مرزا کی سلامتِ طبع کے بارے میں لکھتے ہیں :

''اگر 'گلشن ہند' کی روایت صحیح ہے تو میر تقی میر کو تین سو ماہوار ملتے رہے ، لیکن مرزا غالب کی 'ذاتی امارت' ہمیشہ ایک اختلاق مسئلہ رہی اور جب اس کی قدر و قیمت متعین کرنے کا وقت آیا تو اس کی مالیت باسٹھ روپے آٹھ آنے سے زیادہ نہ نکلی ۔ اس کے باوجود ان کے کلام میں وہ 'کلبیت اور مرثیت' پیدا نہ ہو سکی کہ وہ آہِ جگر گداز اور نالۂ دل خراش کو حاصلِ زندگی سمجھنے لگتے ۔''

ہمیں ان جملوں میں ایک پُر لطف دوہری طنز جھلکتی نظر آتی ہے ۔ یہی اسلوب ان کے سارے مضمون میں جاری و ساری ہے ۔ خواجہ صاحب کا یہ شگفتہ اور تابناک مضمون ، جو تاثراتی تنقید کے

دائرے میں آتا ہے ، بصیرت افروز ہونے کے علاوہ ذہن میں ایک خوشگوار تازگی پیدا کرتا ہے ۔

مرزا غالب کی فارسی شاعری پر بہت سے مضمون لکھے گئے ہیں ۔ ہم فقط اس سلسلے کے تین مقالوں پر ایک طائرانہ نظر ڈال سکیں گے ۔ ان میں سے ایک ڈاکٹر ابواللیث صدیقی کے قلم سے ہے ، دوسرا مولانا نیاز فتح پوری کا اور تیسرا ڈاکٹر سیّد محمد عبداللہ کا ۔ تینوں تشریحی تنقید کے آئینہ دار ہیں ۔

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی اپنے مضمون (۱۹۵۵ع) میں سب سے پہلے برِ صغیر ہند و پاکستان میں فارسی زبان و ادب کے رواج کی تاریخ بتاتے ہیں ۔ پھر اس مقبولیت میں زوال کا ذکر کرتے ہیں اور اس کے بعد غالب کی فارسی شاعری پر متقدمین شعراء کے اثر کا جائزہ لیتے ہیں ۔[1] انھوں نے بیدل اور غالب کی مماثلت کا ذکر بہت مؤثر اور پُر جوش انداز میں کیا ہے ۔ فرماتے ہیں :

''کائنات کو دونوں ایک صوفی کے نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں ۔ لیکن دونوں کا تصوّف منفی ہونے کی بجائے مثبت قسم کا ہے ۔ حسرت ویاس ، مایوسی و ناکامی ، الم و اندوہ کے باوجود دونوں کے یہاں ایک سیماب صفت اور آتش زیرپا شخصیت جھلکتی ہے ۔ دونوں کے یہاں یہ 'آتش پسندی' شعلہ نوائی کا سامان بہم پہنچاتی ہے جس میں آدم کی عظمت بے نقاب ہو جاتی ہے ۔ دونوں کے یہاں 'عشرتِ قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا' موجود ہے ،

---

۱ ۔ اس تصویر کے دوسرے رخ کے لیے دیکھیے : ''غالب ـــ ابتدائی دور'' از ڈاکٹر خورشید الاسلام ، دہلی ، ۱۹۶۰ع ۔

لیکن عشرتِ قطرہ یہ نہیں کہ فنا ہو کر اسے سکونِ ساحل
نصیب ہو جاتا ہے ۔ اس کا نشیمن طوفانوں ، طوفانی
موجوں اور لہروں میں رہتا ہے ۔ یہ فنا عدمِ محض نہیں ،
اس میں 'حلقۂ صد کامِ نہنگ' سے گزرنے کے بعد قطرہ
جب سمندر میں شامل ہو جاتا ہے تو سکون و جمود نہیں ،
سکوت و سکون نہیں ، قرار و شکیب نہیں ، ایک اضطرابِ
مسلسل ، ایک طوفانِ پیہم اور کشمکشِ دائمی ہے جو
زندگی کے سمندر میں مد و جزر کی صورت میں ظاہر ہوتی
رہتی ہے ۔ عظمتِ آدم کا راز دونوں کے یہاں جد و جہد ،
عزم و استقلال اور حرکت و عمل میں پوشیدہ ہے ۔ دونوں
کی طبیعت مشکل پسند ہے ۔ دونوں اپنی راہیں شارعِ عام
سے الگ نکالتے ہیں ، دونوں خوددار ہیں ، غیرت مند
ہیں . . . ۔"

اس میں شک نہیں کہ اس بیان میں لیث صاحب نے انشا پردازی بھی کی ہے مگر بیدل اور غالب کی یگانگت کا اس سے بہتر بیان شاید اور کہیں نہیں ملے گا ، اور اس میں بہت سی باتیں بالکل درست ہیں ۔ ڈاکٹر ابواللیث کا مضمون ایسی ہی جان دار تنقید کا حامل ہے ۔

اسی موضوع پر دوسرا مضمون مولانا نیاز فتح پوری مرحوم کا ہے ۔ "غالب کی مثنوی نگاری" (۱۹۶۱ع) ایک تشریحی مقالہ ہے ۔ اس میں ناقدانہ تشریح ضرور ہے مگر تشریحی تنقید کم ہے ۔ راقم کی نظر میں غالب کی مثنویوں پر اس سے بہتر مقالہ کہیں نہیں ملے گا ۔ نیاز فتح پوری دراصل جمالیاتی تنقید کے امام تھے مگر اس مضمون میں اگرچہ انھوں نے رائے دینے سے گریز نہیں کیا اور ان کی رائے صائب ہی ہوتی تھی مگر اس سیر حاصل تنقید سے ہمیں مستفید نہیں کیا

جس کی ہمیں ان سے توقع ہو سکتی تھی ۔ البتہ مثنویوں کی تبصرہ آمیز تشریح ، جو اُنھوں نے دی ہے ، اس سے غالب کی شاعری میں ہر مثنوی کے مقام کا اندازہ ہو جاتا ہے ، اور جب وہ اپنی رائے دیتے ہیں ، قطعی طور پر اور اپنے خاص بے باک انداز میں ۔ مثلاً چھٹی مثنوی (اس کا عنوان نہ اُنھوں نے دیا ہے اور نہ غالب نے) پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

''یہ مثنوی یکسر اعتقادی چیز ہے اس لیے اس میں محاسنِ شعری کی جستجو کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا ۔ کیونکہ اس میں تصوف کا وہی نظریہ ہے جسے صوفیہ وحدت الوجود ، وحدت الشہود[1] ، لاموجود الااللہ وغیرہ کی مختلف اصطلاحات سے ظاہر کرتے ہیں ۔ غالب نے بھی یہی بات اس مثنوی میں بیان کی ہے ۔''

پھر کہتے ہیں :

''یہ اصطلاحات ذہنی مفروضات کی حیثیت رکھتی ہیں جو اسلام میں صوفیۂ عجم کی وساطت سے داخل ہوئیں اور جب مسلمانوں میں عملی زندگی کے اختتام کے ساتھ ہی حکومتوں میں زوال آیا تو بہت سی خوش باش جماعتوں نے اپنا اثر قائم کرنے کے لیے یہ نیا فلسفۂ الٰہیات اختیار کیا جو صحیح تعلیماتِ اسلامی سے کوئی تعلق نہیں رکھتا اور یونانی و ہندو فلسفے سے مستعار ہے ۔ اگر اس

۱۔ یہاں وحدت الوجود اور وحدت الشہود کو ایک ہی نظریہ قرار دے دینا گویا ابنِ عربی اور حضرتِ مجدّد الف ثانی کو توام بھائی کہہ دینے کے مترادف ہے ۔

نظریے کو صحیح باور کر لیا جائے تو اس کی افادیت اخلاق نقطۂ نظر سے ضرور مسلّم ہے اور وہ یہ کہ جماعتی و مذہبی تفریق سے بلند وہ جامعۂ بشریت کی تشکیل کا ذریعہ ہو سکتا ہے - لیکن چونکہ اس کا تعلق صرف نظریے سے ہے ، عمل سے نہیں ، اس لیے یہ اعتقاد رضائے الٰہی اور تقدیرِ الٰہی کو ایک چیز قرار دیتا ہے اور انسان کو ہرحال میں راضی بہ مشیتِ الٰہی رہنے کی تعلیم دیتا ہے - یوں انسان اپنی ذاتی انفرادیت کھو بیٹھتا ہے -"

جس نکتے پر یہ اقتباس ختم ہوتا ہے وہ بہت غور طلب اور معنی خیز ہے - "مثنوی ابرِ گہربار" کے بارے میں لکھتے ہیں :

"مرزا کی یہ آخری مثنوی ہے اور اس میں شک نہیں کہ وہ واقعی حرفِ آخر کی حیثیت رکھتی ہے - یہ مثنوی باوجود ناتمام ہونے کے کم و بیش ۶۵۰ اشعار پر مشتمل ہے اور مرزا کا بڑا زبردست شاہکار ہے - یوں تو غالب کے فکر و بیان کی وہ انفرادی خصوصیت ، جو ہر صنف سخن میں اس کے یہاں نمایاں ہے ، اس کی بعض دوسری مثنویوں میں بھی پائی جاتی ہے ، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ میرزا کے لب و لہجہ ، میرزا کے اندازِ فکر اور اس کے جوشِ بیان کا جو دل کش امتزاج 'مثنوی ابر گہربار' میں نظر آتا ہے ، اس کی دوسری مثال ادبِ فارسی میں مشکل ہی سے مل سکتی ہے - یہ مثنوی نہ صرف غالب کی شاعری بلکہ اس کی طبعی و طبیعاتی فکر کی بھی بہترین نمایندہ ہے جسے وہ اپنی زبان میں 'مرا کردہ‌اند آشکارا بہ من' کہتا ہے -"

ہمیں مولانا کی رائے سے پورا اتفاق ہے -

اس کے بعد مولانا اس مثنوی پر سیر حاصل تبصرہ کرتے ہیں اور اپنی رائے دینے میں تامل نہیں کرتے اور رائے بڑی ہی معقول ہوتی ہے۔ غرض یہ کہ ان کا مضمون معلوماتی بھی ہے اور بصیرت افروز بھی۔ ہم نے مولانا کے مضمون سے دو طویل اقتباسات اس لیے دیے ہیں کہ اس سے مولانا کی عالمانہ اور پختہ رائے کا اندازہ ہو۔ غالب اور وحدت الوجود جیسے مسئلے پر بجنوری سے لے کر آج تک کئی مضمون لکھے جا چکے ہیں مگر مولانا نے اس پر جو رائے زنی کی ہے وہ ہمارے نزدیک بہت قابلِ غور ہے۔

اسی طرح مولانا نے ہر مثنوی پر اپنے مخصوص انفرادی انداز میں دلچسپ رائے دے کر اس مقالے کو بہت پُرلطف بنا دیا ہے۔

مرزا کی فارسی شاعری پر تیسرا مضمون ڈاکٹر سیّد عبداللہ کا ہے۔ اس کا ذکر تاریخی اعتبار سے آگے آئے گا۔

اس کے بعد ہم عاشقِ غالب، جناب مالک رام صاحب کا ذکر کریں گے جن کے مضمون ''مولانا آزاد بنام غالب'' (۱۹۶۲ع) کی طرف ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔ ہمارے نزدیک جس باریک بینی اور تنقیدی بصیرت کا مالک رام صاحب نے اس مضمون میں اظہار کیا ہے وہ بہت ستائش کے قابل ہے۔ مولانا محمد حسین آزاد ایک جادو نگار انشا پرداز تھے۔ جو ذو معنی جملے وہ اس ضمن میں لکھ گئے ہیں، انھیں غور ہی سے دیکھا جائے تو مولانا کا اصل مطلب سمجھ میں آتا ہے۔ تشریحی تنقید کا ایک پہلو متن پر تبصرہ کرنا اور اس کا تجزیہ کرنا بھی ہے۔ مالک رام صاحب کی محققانہ نظر کا تو دنیائے ادب کو پہلے سے ہی علم تھا مگر جو بات ذیل کی سطور سے ظاہر ہوتی ہے، اس سے ان کی دقّتِ نظر کا بھی اندازہ ہو جاتا ہے۔

مولانا آزاد کے اندازِ بیان کے بارے میں لکھتے ہیں :

''آزاد کی نگارش کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ ان کی تحریر بہت پہلودار ہوتی ہے ۔ وہ عام طور پر اعتراض یا نکتہ چینی صاف کھل کر نہیں کرتے ۔ دوسرے لفظوں میں ان کی چوٹ سیدھی نہیں پڑتی ، بلکہ وہ پہلو سے وار کرتے ہیں ۔ پڑھنے والا ان کے فقروں کے در و بست اور انشاء کی رنگینی میں ایسا گم ہو جاتا ہے کہ اسے معلوم بھی نہیں ہوتا کہ انھوں نے کہاں چٹکی لے لی ۔''

ہم نے مولانا آزاد کی ''آب حیات'' پر تبصرہ کرتے وقت کچھ حوالے دیے ہیں جو مالک رام صاحب کے مضمون میں بھی ملتے ہیں ۔ مالک رام مزید فرماتے ہیں :

''مولانا آزاد کی نظر میں غالب دراصل اردو کے نہیں بلکہ فارسی کے شاعر ہیں ۔ اسی لیے ان کا خیال ہے کہ ان کے نام کا 'آب حیات' میں شمول بے محل ہے جو اردو شعرا کا تذکرہ ہے ۔ لہٰذا ان کا حال شروع ہی ان الفاظ سے کرتے ہیں :

''مرزا صاحب کو اصل شرف فارسی نظم و نثر کا تھا اور اسی کمال کو اپنا فخر سمجھتے تھے ، لیکن چونکہ تصانیف ان کی اردو میں چھپی ہیں اور جس طرح امرا و روسائے اکبر آباد میں علو خاندان سے نامی اور میرزائے فارسی ہیں اسی طرح اردو سے معلّی کے مالک ہیں ۔ اس سے واجب ہوا کہ ان کا ذکر اس تذکرے میں ضرور کیا جائے ۔ (ص ۶۲۵) ۔''

"یہاں مولانا آزاد دو باتوں پر توجہ دلانا چاہتے ہیں :

(الف) "ان کا اصلی شرف نظم و نثر فارسی کا تھا . . .
اور وہ میرزائے فارسی ہیں ۔ گویا اُردو سے تعلق
محض ثانوی تھا ۔"

(ب) "امرا و روسا اکبر آباد میں علوِ خاندان سے نامی
ہیں ۔"
"امیر زادہ اور رئیس زادہ اور وہ بھی دلی کا نہیں
بلکہ آگرے کا ۔ مقصود یہ ہے کہ رئیس ہوں گے
لیکن اس کا یہ مطلب تو نہیں کہ وہ شاعر بھی
بڑے ہیں ۔ جب کہ وہ زبان کے مرکز دلی میں پیدا
بھی نہیں ہوئے بلکہ آگرے میں ۔"

(ج) شاید یہ بھی کہنا چاہتے ہوں کہ اگر عالی خاندان
ہیں بھی تو آگرے میں ، یہاں دلی میں انھیں کون
پوچھتا تھا ۔ یاد رہے کہ 'آب حیات' غالب کی
وفات کے بعد شائع ہوا اور غالب کی ساری عمر
دلی میں گزری تھی ۔"

ان کی فارسیت کو انھوں نے پھر دہرایا ہے اور یہاں ایک اور
چٹکی لی ہے ۔ فرماتے ہیں :

"اس میں شک نہیں کہ میرزا اہلِ ہند میں فارسی کے باکمال
شاعر تھے مگر علومِ درسی کی تحصیل طالب علمانہ طور سے
نہیں کی اور حق پوچھو تو یہ بڑے فخر کی بات ہے کہ
ایک امیر زادے کے سر سے بچپن میں بزرگوں کی تربیت کا
ہاتھ اٹھ جائے اور وہ فقط طبعی ذوق سے اپنے تئیں اس
درجۂ کمال تک پہنچائے ۔" (ص ۶۳۰ - ۳۱)

یہاں پھر اسی پہلی بات کا اعادہ کیا ہے لیکن ''اہلِ ہند میں'' کے تین لفظی اضافے سے یہ بتایا ہے کہ بے شک وہ ''فارسی کے باکمال شاعر تھے'' لیکن اہلِ ہند کی حد تک ، اہلِ ایران کے مقابلے میں وہ کسی شمار قطار میں نہیں ۔''

غرض یہ کہ مالک رام صاحب کا مضمون ایک دیدہ ور نقاد کی بالغانہ تشریحی تنقید کا شاہکار تصور کیا جا سکتا ہے ۔

تشریحی تنقید کا ایک اور پہلو زبان اور محاورے کے لسانی اور لغوی جائزے کی بجائے اس کا نفسیاتی جائزہ ہے ۔ ''غالب کے کلام میں استفہام'' میں ، جو پروفیسر فرمان فتح پوری (۱۹٦۳ع) نے لکھا ہے غالب کے ذہن و اندازِ فکر کا مطالعہ ان کے ان استفہامیہ اشعار کے ذریعے کیا گیا ہے ، جن میں انھوں نے کائنات ، انسانی زندگی ، معاشرتی پابندیوں ، تہذیبی ممانعتوں اور اخلاقی اقدار کا جائزہ لیا ہے ۔ ان کے مقالے سے پتا چلتا ہے کہ غالب تحیّر ، تفکّر اور استعجاب کے عالم میں دنیا و ما فیہا کے ہر مسئلے پر غور کرتا ہے اور کارکنانِ قضا و قدر سے جواب کا طالب ہوتا ہے ۔ وہ استفہام کی قسمیں قائم کرتے ہیں (ایجابی ، انکاری ، استخباری) اور اس استعجابی فضا کا ذکر کرتے ہیں جس میں سانس لے کر انسان اپنی قوتِ فکر میں ایک نئی جان پیدا کرتا ہے ۔ ان کا خیال ہے کہ :

''غالب کے یہاں ایک تہائی سے زاید اشعار اسی رنگ کے ہیں ۔''

سب سے پہلے غالب کی اس خصوصیت کی طرف مولانا حالی نے اشارہ کیا تھا ۔ فرمان فتح پوری اس بات کا اعتراف بھی کرتے ہیں اور ایسے پہلو دار اشعار کی تشریح بھی کرتے ہیں ۔

ہماری رائے میں یہ مضمون تنقیدِ غالب میں ایک منفرد حیثیت رکھتا ہے ۔

''غالب کی عظمت'' پر چوتھا مضمون ڈاکٹر عبادت بریلوی صاحب کا ہے ۔ عبادت صاحب شاعری کو معاشرے کا ایک تہذیبی عمل سمجھتے ہیں ۔ یاد رہے کہ احتشام حسین صاحب بھی اسی نظریے کے علم بردار ہیں ۔ علاوہ بریں مندرجہ ذیل نکات پر ، جو ہمیں اور ناقدین میں بھی ملتے ہیں ، عبادت صاحب خاص زور دیتے ہیں :

(الف) ''اُردو میں وہ شاید تنہا شاعر ہیں جن کی شاعری دل نشیں اور دل آویز ہونے کے ساتھ ساتھ خیال انگیز اور فکر خیز بھی ہے ۔''

(ب) ''بادی النظر میں وہ کوئی بہت معمولی سا خیال پیش کرتے ہیں اس کی تہہ میں کوئی بڑا ہی فلسفیانہ نکتہ ہوتا ہے ۔''

(ج) ''غالب انسان بھی ہیں اور شاعر بھی ، فن کار بھی ہیں اور مفکّر بھی ، زمانے کے نباض بھی اور تہذیب کے علم بردار بھی ۔''

(د) ''غالب غزل کے شاعر ہیں ۔ اُنھوں نے غزل کے بنیادی موضوع حسن و عشق کی حقیقت کی بڑی ہی بھرپور تصویر کھینچی ہے ۔ ان کی عشقیہ شاعری میں ایک فرد کی انفرادی کیفیات کی ترجمانی ضرور ہے لیکن وہ ایک سماجی پس منظر بھی رکھتی ہے ۔ وہ اپنے زمانے کی پیداوار ہے ۔ اُس میں زمانے کے مخصوص حالات کا عکس نمایاں نظر آتا ہے ۔

اسی لیے اس کی ایک سماجی اہمیت بھی ہے - وہ ایک تہذیب کی عکاس اور آئینہ دار ہے -''

(۵) ''مرزا غالب زندگی کو فن بنانے کی فکر میں سرگرداں دکھائی دیتے ہیں - یہ کاوش ان کے یہاں برابر جاری رہتی ہے - اسی لیے ان کے یہاں زندگی کے ساز کے ساتھ سوز بھی ملا جلا نظر آتا ہے - جب انھیں زندگی میں خاطر خواہ حسن نہیں ملتا اور وہ فن بنتی ہوئی دکھائی نہیں دیتی تو وہ اداس اور غمگین دکھائی دیتے ہیں -''

تکرار سے قطع نظر عبادت صاحب غالب کے فن کی سماجی حیثیت پر بجا زور دیتے ہیں - آخری اقتباس کا غالباً یہ مطلب ہے کہ جس تہذیب کے وہ آئینہ دار ہیں ، اس میں تخلیقِ حسن ، خواہ وہ فنون میں ہو یا زندگی کی نفاستوں میں ، معیارِ زندگی سمجھا جاتا تھا اور غالب ساری عمر اس حسنِ ازل کی تجسیم کی فکر میں مشغول رہے - یا شاید عبادت صاحب کا مطلب کچھ اور ہو -

کائنات میں انسان کی حیثیت کے بارے میں ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں :

''غالب کے نزدیک انسان عظیم ہے - اس کی عظمت کا کوئی ٹھکانا نہیں - یہ دنیا ، یہ زندگی ، یہ ساری کائنات انسان ہی کی ہے -''

چونکہ عبادت صاحب غالب کو ایک تہذیبی قوت تصور کرتے ہیں اس لیے ان کا یہ نکتہ غور کے قابل ہے -

پروفیسر احمد علی کا مضمون ''غالب — ایک مابعدالطبیعیاتی شاعر'' کچھ سال ہوئے چھپا ہے (۱۹۶۶ع) اور اسے ایک

انگریزی داں نقاد اور ادیب ہی لکھ سکتا تھا کیونکہ شاعری میں مابعدالطبیعیاتی عناصر کا چرچا یورپ میں پچھلے چالیس ایک سال ہی میں بڑھا ہے ۔ پروفیسر صاحب پہلے تو اس زمانے کے زوال پذیر معاشرے کا محاسبہ کرتے ہیں ، اگرچہ یہ بھی کہتے ہیں کہ لوگوں میں از سرِ نو تعمیر کی خواہش پیدا ہو چکی تھی ۔ چنانچہ فرماتے ہیں :

”اس مائل بہ تغیّر سماجی نظام میں تقدیر کی پیش خبری تھی اور تضادات اس میں پیوست ہو چکے تھے ۔ غالب کا مخصوص مزاج تخیّل ، تعقل پسندی ، احساسِ ظرافت اور زندگی کی محبت سے معمور تھا ۔ اس صورتِ حال نے ان میں ایک خاص قسم کا تشکّک پیدا کر دیا تھا جس میں روحانی اضطراب اور حقیقت پسندانہ مشاہدے کی آمیزش تھی ۔“

جو وجوہ پروفیسر صاحب نے تشکّک پسندی کے عوامل کے طور پر پیش کی ہیں ، ان سے یہ لازم نہیں آتا کہ انسان ضرور ہی تشکّک پسند ہو جائے ۔ مگر موصوف کا مؤقف شاید یہ ہے کہ اس معاشرے کے متضاد تقاضوں نے ایک حسّاس اور تعقل پسند شاعر کے دل میں مسلّمات کے بارے میں اگر شکوک پیدا کردیے تو یہ تعجب کی بات نہیں ۔ جو نکتہ اس مقالے کی تہہ میں ہے ، اسے پروفیسر صاحب یوں بیان کرتے ہیں :

”غالب کی شاعری کا عام رجحان ”دانش ورانہ صنّاعی“ اور جذباتی سادگی سے عبارت ہے اور انھیں ایک قسم کی خود سری کے جادو نے باہم آمیز کر دیا ۔“

دانش ورانہ صنّاعی سے تو ہمیں کلام نہیں مگر جذباتی سادگی ضرور

محلِ نظر ہے ، کیونکہ اگر غالب میں ایک بات مفقود تھی تو وہ جذبات کی سادگی تھی ۔ جس کے اشعار اپنی گہرائی ، پہلوداری ، بسیار سطحیت اور جامعیت کے لیے ایک صدی سے مشہور ہوں ، اُس رندِ صوفی منش ، درویش صفت درباری اور رئیسِ خاکسار کے جذبات میں سادگی کا امکان کم ہوگا ۔ پروفیسر صاحب غالب اور سترھویں صدی عیسوی کے انگریز شاعر جان ڈن میں مماثلت دیکھتے ہیں ۔ یہ مماثلت اور لوگوں کو بھی نظر آئی ہے مگر آپ فرماتے ہیں کہ :

> ''ان کے فلسفۂ حیات کی بے شمار مثالیں دی جا سکتی ہیں ، لیکن میں جس نکتے پر زور دینا چاہتا ہوں وہ غالب کا اندازِ بیان ہے ۔ ان کے استعارے اور امیجز (یعنی ان کی تصویر کاری) اپنی بھرپور معنویت اور برجستگی سے حیرت میں ڈال دیتے ہیں ۔ اجنبی خیالات اور امیجز یہاں تک کہ وہ متضاد عناصر کو ایک اکائی میں ڈھال لیتے ہیں ۔''

یہاں تک بات صاف ہے اگرچہ تصویر کاری کی برجستگی تعجب خیز ہے ۔ مگر پروفیسر صاحب غالب کے استعاروں کو ایک طرف پُر معنی اور برجستہ کہتے ہیں اور دوسری طرف یہ بھی فرماتے ہیں :

> ''ان کا یہ گنجلک پن اور دقّت پسندی ان کے احباب کے لیے . . . ناقابلِ برداشت ہوگئی . . . ۔''

ہمارا مطلب یہ ہے کہ اگر غالب کے امیجز اتنے معنی خیز تھے کہ وہ دقیق سے دقیق خیال کو احساس کی آنچ دے کر ضیا بیز بنا دیتے تھے تو پھر گنجلک پن ان کے اعلیٰ شعروں کی خاصیت نہیں کہی جا سکتی ۔ تعجب اس بات پر بھی ہے کہ غالب کے اشعار کی جذباتی بازگشت پر پروفیسر صاحب نے کچھ نہیں کہا ، اگرچہ یہ نکتہ ان کے مضمون کی فروعات میں ضرور شمار ہو سکتا تھا ۔ بہرحال پروفیسر

صاحب کا مضمون بہت خیال انگیز ہے ۔ یہ تاثراتی تنقید کی ایک عالمانہ مثال کہی جا سکتی ہے ۔

"کلامِ غالب کا ایک رخ" از اسلوب احمد انصاری ایک اور انگریزی داں نقاد کی نگارشِ قلم کا نتیجہ ہے ۔ یہ ۱۹۶۸ء میں شائع ہوا ۔ اس میں علمیت اور پختہ نظری ، بصیرت اور فکر آموزی کے عناصر نمایاں ہیں ۔ ان کا پہلا جملہ ہی ان کے نقطۂ نظر کی ترجمانی کر دیتا ہے :

"غالب اردو شاعری میں ایک نادر مظہر ہیں ۔ ان کی انفرادیت اور عظمت اتنے متضاد پہلوؤں میں اجاگر ہوئی ہے . . . . غالب کی شاعری کا موضوع ان کے شدید ذاتی تاثرات ہیں ۔ ان کی امتیازی خصوصیت ان کا تفکّر ہے ، یعنی ان تاثرات پر ان کے بےچین اور عمیق ذہن کا ردِ عمل ۔ غالب کا تجربہ حقیقی اور غیر منفعل معلوم ہوتا ہے اور اس میں گوناگوں کیفیات کی جلوہ‌گری نظر آتی ہے ۔ اس تجربے کی تجسیم کے دوران ان کی شخصیت کے تمام پُر اسرار گوشوں میں نفوذِ باہمی کی حالت پیدا ہو جاتی ہے ۔"

اقبال کے فلسفۂ حیات اور غالب کی شاعری کے حکیمانہ پہلوؤں پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"غالب کے لیے نظامِ فکر یا زندگی کی کوئی تفسیر مکمل اور بصیرت افروز تجربہ نہیں بن سکی ، اس لیے ان کی شاعری ان تعمیمات کی فنی ترسیل ہے جو انھوں نے اپنے نجی تجربات سے اخذ کی ہیں ۔"

مگر ساتھ ہی کہتے ہیں :

"وہ عینیت پسند اور صوفی مشرب تھے ۔ ان کا متجسّس

اور خلاق ذہن ، کائنات اور انسانی زندگی کے مسائل کی
گرہ کشائی میں لگا رہتا تھا ۔''

آگے چل کر کہا ہے :

''غالب کے لیے پوری کائنات ایک سوالیہ نشان تھی ۔''

پھر وہ فلسفے کے اس بنیادی مسئلے پر کہ ''محسوساتِ مادی کوئی حیثیت نہیں رکھتے اور ہم ان کا ادراک بعض آن خواص کی بنا پر کرتے ہیں جنھیں ہم ان کے اندر منتقل کر دیتے ہیں'' پر بحث کرتے ہیں اور یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ :

''غالب مادے اور خیال کے تقدّم و تاخّر کے سلسلے میں
خیال ہی کی اوّلیت اور سبقت تسلیم کرتے ہیں ۔''

یاد رہے کہ یہ تصور دراصل افلاطونی نظامِ فکر کی اساس ہے ۔ مگر جب یہ رائے ایک ایسے شاعر کے بارے میں قائم کی جائے (شاید اس بنا پر کہ اس نے یہ کہا ہے کہ : عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے) جو حیاتِ انسانی اور اپنے محسوسات اور زندگی سے اپنے رشتے کو ہی اصلی حقیقت سمجھتا تھا ، کچھ دیر ہمیں سوچ میں ڈال دیتا ہے ، مگر جس شخص کی نیرنگئ خیال اس سے جوانی میں ایسے شعر کہلوا سکتی ہے :

نفس سوجِ محیطِ بےخودی ہے
تغافل ہائے ساقی کا گلہ کیا ؟

اس سے ہر قسم کی فلسفیانہ تیراندازی کی توقع ہو سکتی ہے ۔
اسلوب احمد صاحب فلسفے کے متعلق اکثر مسائل پر جستہ جستہ بحث کرتے ہوئے یہ بھی کہتے ہیں کہ :

''احتشام حسین کا یہ خیال بڑی حد تک صحت پر مبنی
معلوم ہوتا ہے کہ وحدت الوجود کی طرف غالب کا میلان

مسائلِ حیات کو سمجھنے اور مذہب کی ظاہر داریوں سے
بچ نکلنے کا ایک بہانہ تھا ۔ غالب جس سماج کے فرد تھے
اس سماج میں باغیانہ میلان اور آزادی کا جذبہ داخلی طور
پر تصوف میں ہی نمایاں ہو سکتا تھا ۔''

اس رائے پر ہمیں تعجب اس لیے ہوا کہ غالب نے زمانے یا رواج یا ادبی مزاج کے ساتھ نہ کبھی تعاون کیا اور نہ ان کی اطاعت قبول کی ۔ ایک طرف ہم ان کی انفرادیت اور آزادیٔ فکر کی تعریف کرتے ہیں اور دوسری طرف اگر یہ کہیں کہ انھیں مذہب کی ظاہرداریوں سے بچنے کے لیے تصوف کے مفروضات کے ساتھ رسمی اتفاق کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی تو تعجب بے جا نہیں ۔ غرض یہ کہ اسلوب احمد انصاری صاحب کا مضمون ایک مسلسل فکری چیلنج ہے ۔ اس کے علاوہ جاندار اور دلچسپ بھی ۔ ایسی نظریاتی تنقید اور اس پایے کا تبصرہ ہمارے ہاں کم نظر آتا ہے ۔

''غالب ــ ایک نئی داخلیت کی آواز ۔'' ڈاکٹر محمد حسن نے یہ مضمون ۱۹۶۸ء میں لکھا تھا ۔ جن صاحبان کے مضامین کا تعارف ہم کچھ دیر سے کروا رہے ہیں ، اور جو اردو میں نئی تنقید کے علم بردار ہیں ، وہ سب اس بات کے قائل ہیں کہ شعر میں فکر کا عنصر اعلیٰ شاعری کے لیے ہی نہیں ، اچھی شاعری کے لیے بھی لازمی ہے ۔ چنانچہ ڈاکٹر محمد حسن صاحب کا پہلا جملہ ہی اس مؤقف کی تائید کرتا ہے ۔ فرماتے ہیں :

''غالب نے اردو شاعری کو ایک نیا فکری کردار بخشا ۔''

پھر کہا ہے :

''غالب اردو شاعری میں ایک نئی داخلیت کا تصور لے کر
داخل ہوئے ۔ یہ داخلیت نہ میر کی طرح محدود تھی ، نہ

میر درد کی طرح متصوفانہ ۔ اس کا دائرہ اس قدر وسیع
تھا کہ مجلسی بلکہ کائناتی شعور بھی اس کے لیے یقینی
نہیں ۔ چنانچہ اپنی شخصیت اور صداقت کو بھولے بغیر
غالب نے شاعری میں فکر و کردار کو راہ دی ۔ ان کے
نزدیک خیال اور جذبے کے درمیان کوئی خلیج حائل نہیں ۔
فکر اور تاثر ، احساس اور ادراک ایک ہی کل کے مختلف
اجزا ہیں ۔"

یہ تنقید یا یہ رائے اس نظریے سے ، جہاں حسنِ بیان ہی شاعری
کا معیار تصور کیا جاتا تھا ، بہت مختلف ہے ۔ الفاظ خواہ معنی کے لیے
لباس کا درجہ رکھیں یا روحِ معنی کے لیے جسم کے مترادف ہوں ،
نئی تنقید کے مطابق فکر آمیز جذبہ ، یعنی وہ تاثر جو فکر کا پرتو
لیے ہو ، شعر کی جان ہوتا ہے ۔ اس سے شاعر محض زینت محفل
اور لطیفہ باز نہیں رہتا بلکہ مفکّر و مبصّر بن کر مشعلِ راہ بن
سکتا ہے ۔ ساتھ ہی اپنی سوسائٹی کو آئینہ دکھا کر اسے اس کی
اقدار سے آگاہ کرتا رہتا ہے ۔

غالب کی داخلیت کے بارے میں ڈاکٹر محمد حسن کہتے ہیں :

"اس نئی داخلیت میں خیال اور فکر کو تازہ اور تابناک
جذبے کی شکل میں ڈھال لینے کا گُر بھی پوشیدہ ہے ۔ یہی
وجہ ہے کہ غالب کا جذبہ روایتی کے بجائے انفرادی ہے ۔
یہی سبب ہے کہ وہ مسلّمات پر شک کر کے ایسی حقیقتوں
تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں جن تک ذاتی تجربے کی
مدد سے رسائی حاصل کی جا سکتی ہے ۔ غالب نے شعر
کو ذاتی تجربے کی روشنی بخشی اور اس طرح ایک ایسے
طرزِ ادراک کے دروازے کھول دیے جس میں انفرادی تجربے

کی تاب ناکی ہے ۔ شکستِ آرزو کے درد انگیز تماشے کے
باوجود ان کے کلام میں بازیچہ اطفال کی پوری آرزومندی
اور حسرتِ تعمیر کے ساتھ شریک ہونے کا حوصلہ موجود
ہے ۔“

ڈاکٹر محمد حسن صاحب کی اکثر آرا سے اتفاق کرنا آسان ہے۔ مگر یہ رائے کہ ”فقط غالب نے ذاتی تجربے کی مدد سے حقیقتِ زندگی تک رسائی حاصل کی“ قبول کرنے میں ہمیں تامل ہے ۔

ڈاکٹر صاحب کا مضمون تاثراتی تنقید کے زمرے میں شمار ہوگا مگر جو لفظ وہ غالب کی شاعری کے بارے میں استعمال کرتے ہیں یعنی ”تاب ناک“ وہ ان کی تنقید کے اکثر حصوں پر صادق آتا ہے ۔

ڈاکٹر سیّد محمد عبداللہ کا مضمون ”غالب کی فارسی شاعری“ تیسرا مقالہ ہے جس میں غالب کی فارسی شاعری سے بحث کی گئی ہے ۔ یہ انھوں نے بھی ۱۸۶۸ء میں لکھا ۔ اس میں ہمیں تاثراتی اور تشریحی تنقید کا فہیمانہ ملاپ نظر آتا ہے ۔ ڈاکٹر صاحب محقّق بھی ہیں اور نقاد بھی ۔ ان کی نظر عالمانہ ہے اور ان کی رائے میں قطعیّت بھی ہوتی ہے ۔ وہ اپنا مقالہ اس قول سے شروع کرتے ہیں کہ اگرچہ غالب ان اساتذۂ فن کا ذکر بطیبِ خاطر کرتے ہیں جن کی شاعری نے انھیں متاثر کیا مگر :

”میری ذاتی رائے یہ ہے کہ مرزا ان پیشواؤں کا دم بھرے
بغیر بھی پہچانے جا سکتے تھے ، کیونکہ ان کی انفرادیت
دونوں زبانوں میں تسلیم شدہ ہے ۔“

پھر اس قول کی توجیہ بیان کرتے ہیں اور غالب کی انفرادیت کا تجزیہ کر کے پہلے بالتفصیل نظیری سے ، پھر عرفی ، ظہوری ، حزیں اور بیدل سے ان کا مقابلہ کرتے ہیں ۔ معاملہ بندی میں نظیری سے

مقابلہ کرنے کے بعد سیّد صاحب فرماتے ہیں :

> ''مقصودِ کلام یہ ہے کہ معاملہ بندی میں نظیری کی ایک روشِ خاص ہے ۔ غالب اس روش میں نظیری تک نہیں پہنچتے ۔ سبب اس کا یہ ہے کہ میرزا حسن کے مصور ہو کر بھی دراصل حسن کی تاثیر کے مصوّر ہیں ۔ خارجی جزئیات کی حقیقی تصویر نہیں بناتے ، تصور ہی دلاتے ہیں یا پھر محض تاثر پیدا کرتے ہیں ۔ ایہام اور مبالغے کی مدد سے تاثر میں گہرائی اور شدت پیدا کرتے ہیں ۔ خارجی اوصاف کا نقش نہیں بٹھاتے ۔ اپنی جگہ یہ بڑا فن ہے مگر یہ فن وہ فن نہیں جو نظیری کا فن تھا ۔''

اس قول سے امید ہے ڈاکٹر صاحب کی یہ مراد نہیں کہ خارجی جزئیات کے بیان سے جو تصور ذہن میں قائم ہوتا ہے وہ اُس تصور سے ، جو اشارے اور تحریکِ ذہنی سے تخیّل خود پیدا کر لیتا ہے ، بہتر ہے ۔ ایک اور بات جس پر ڈاکٹر عبد اللہ زور دیتے ہیں ، یہ ہے کہ :

> ''غالب محض تماشائی ہو کر جینا نہیں چاہتے ۔ ان کا ذوق یہ ہے کہ وہ ایسے ہنگامے میں خود شریک ہوں ۔''

ان سب باتوں کے بعد ڈاکٹر صاحب غالب کی فارسی شاعری پر اُستادانہ تبصرہ کرتے ہیں اور قطعی عنوانات قائم کر کے ان پر سیر حاصل بحث کرتے ہیں ۔ اس مضمون کا خاتمہ وہ غالب کے مثالی انسان (دیدہ ور) کے تصور کی توضیح پر کرتے ہیں ۔ ان کا یہ مضمون سبق آموز بھی ہے اور دیدہ ورانہ مہارت کا حامل بھی ۔

پروفیسر اختر اقبال کمالی صاحب کا مقالہ ''کلامِ غالب میں تمثالِ شعری کا مقام'' (۱۹۶۹ح) تشریحی تنقید کی ایک عمدہ مثال

ہے ۔ یہ مقالہ نگار بھی انگریزی کے پروفیسر تھے ، چنانچہ یہ اپنی طرز کا سب سے پہلا مضمون ہے ۔ اس میں پروفیسر صاحب نے غالب کی شاعرانہ حیثیت اور ان کی خصوصیاتِ کلام کا ذکر ان کی تمثال نگاری (امیجری) کے تجزیے سے کیا ہے ۔ یہ ایک فاضلانہ مضمون ہے ، جس میں دقّتِ نظر کے علاوہ تنقیدِ نو کا سائینٹیفک استدلال بھی نمایاں ہے ۔ وہ اپنے مضمون کا مرکزی نکتہ یوں بیان کرتے ہیں :

"ہماری کلاسیکی تنقید میں تشبیہ ، استعارہ اور مجاز کی مختلف صورتوں کے بارے میں جو توضیحات ملتی ہیں ، وہ بالعموم صنائع شعری اور اسالیبِ بلاغت کے ضمن میں آتی ہیں ۔ ان میں ذہنِ شاعر کے تخلیقی عمل کا سراغ لگانے کی بجائے بیشتر توجہ "اس پہلو پر مرکوز رہی ہے کہ ابلاغِ معانی میں ان صنائع کا کیا حصہ ہے ۔ برعکس اس کے ، جدید مغربی تنقید میں تمثالِ شعری کا مطالعہ کسی مخصوص فنی تکنیک کی حیثیت سے نتیجہ خیز نہیں سمجھا جاتا ، بلکہ اس کی مدد سے شاعر کی شخصیت کے مضمر پہلوؤں اور اس کے وجدان کے سرچشموں کا سراغ لگانے کی کوشش کو اولین اہمیت دی جاتی ہے ۔"

کہالی صاحب نے یہ کوشش کی ہے کہ :

"ذہنِ شاعر کے آس پُر اسرار تخلیقی عمل کو ، جو تمثالِ شعری کی وساطت سے ظاہر ہوتا ہے ، غالب کے شعروں میں عمل پیرا ہوتے دیکھیں ۔"

دراصل ابتدا ہی سے تمثال سازی کو لوازمِ شعر میں شمار کیا جاتا ہے ۔ بلکہ بعض نقاد تو یہ بھی کہہ چکے ہیں کہ شعر ہوتا ہی استعارہ ہے ، البتہ استعارہ اتنا پٹا ہوا نہ ہو کہ اس میں تخیّل انگیزی

کی قوت باقی نہ رہے ۔ یہ بات ان نقادوں نے اس لیے کہی کہ جیسے پروفیسر کمالی کہتے ہیں :

''تلاشِ حقائق میں معلوم سے نامعلوم تک ذہنِ انسانی کا سفر محض استقرا اور استدلال کی راہ سے نہیں ہوتا ، شاعرانہ تخیّل کی مدد سے بھی جانی پہچانی چیزوں سے نامعلوم اشیا اور کیفیات تک پہنچنے کی راہ مل سکتی ہے ۔''

پھر کہا ہے :

''اردو غزل کے مشہور اساتذہ ، جن کی انفرادیت روایت کی بندشوں سے مغلوب نہ ہو سکی ، ان سے غالب سب سے زیادہ مطالعے کے مستحق ہیں ۔''

اور انھوں نے اپنے مضمون میں یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ :

''غالب کی شخصیت ، مزاج اور طرزِ فکر و احساس کی . . . وافر اور بیّن شہادتیں ان کی تمثال ہائے شعری میں ملتی ہیں ۔''

اس کے ثبوت میں کمالی صاحب بہت سی مثالیں دیتے ہیں اور غالب کے کلام کی خصوصیات اور ان کے مزاج اور ان کی شخصیت اور اندازِ فکر کے تمام پہلوؤں کو ان کی تماثیل سے واضح کرتے ہیں ۔ کمالی صاحب کا یہ مضمون اجتہاد کا درجہ رکھتا ہے ۔ ایسی نظریاتی تنقتد شاذ و نادر دیکھنے میں آتی ہے ۔ اس کی جس قدر تعریف کی جائے کم ہے ۔

سب سے آخر میں ہم پروفیسر سیّد وقار عظیم مرحوم کا مضمون ''غالب کی غزلوں میں قیس و فرہاد کا تصور'' (۱۹۶۹ع) سے بحث کریں گے ۔ اس مضمون کو موجودہ دورِ تنقید میں اگر حرفِ نو کا

مقام نہیں دیا جا سکتا تو اس لیے کہ ابھی تک ہم اس تمام تنقیدی ادب کا محاسبہ نہیں کر سکے جو غالب کی صد سالہ برسی کے موقع پر یا اس کے بعد لکھا گیا - پھر بھی ہم اسے اپنے تنقیدی ادب میں ایک معنی خیز اضافہ تصور کرنے میں حق بجانب ہوں گے - نفسیاتی تنقید کی وہ شاخ جو صنمیاتی علامات کے نقوشِ اولین کو ذہنِ انسانی اور فنی تخلیقیات کے سمجھنے میں ہماری مدد کرتی ہے ، ابھی تک ہمارے ملک میں رائج نہیں ہوئی - اس کے لیے علم النفس کا گہرا مطالعہ درکار ہے - اس تنقید کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ہر معاشرے کی تہ میں چند ایک ایسے تجربات تہ بہ تہ جمے ہوتے ہیں جو سینکڑوں چھوڑ ہزاروں بار دہرائے گئے ہوں گے - اس لیے بہ مرورِ زمانہ وہ علامت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور اس معاشرے کی کسی صفت یا تقاضے یا رجحان کی نمائندگی کرتے ہیں - ایسی علامتیں اس معاشرے کی تہذیبی زندگی میں مؤثر ہی نہیں بلکہ اس قوت سے کار فرما ہوتی ہیں کہ معاشرے کے افراد کے افعال و اعمال پر ان کا حاکمانہ تسلّط ہو جاتا ہے - کم از کم لاشعور میں ان کا تسلّط پوری طرح قائم رہتا ہے - ایسے ہی فنی ، ادبی اور شعری روایات کا حال ہے - مثلاً پنجاب میں ہیر رانجھے کا قصہ لے لیجیے - یہ قصہ اتنا پرانا ہے کہ اکبر کے زمانے میں حضرت لال حسین اپنی کافیوں میں ''رانجھا'' اور ''رانجھن'' کو علامت کے طور پر بار بار استعمال کرتے ہیں - ایک واقعے یا قصے یا اس کے افراد کا علامت بن جانا صدیوں کا کام ہے - معلوم نہیں ہیر اور رانجھے کے تلازمات ہمارے ذہن میں کب سے پیوست ہیں کہ ہیر ایک محبوبۂ مطلق اور رانجھا ایک عاشقِ اکمل کے طور پر محاوروں ، گیتوں اور روزمرہ میں استعمال ہو رہا ہے -

غالب نے قیس اور فرہاد دو افسانوی یا رومانوی اور روایتی

کرداروں کو علامت کے طور پر بار بار استعمال کیا ہے ۔ سید وقار عظیم نے ان علامتوں کا مطالعہ کیا ہے اور غالب کی عینیت کا اظہار قیس سے مثبتانہ اور فرہاد سے منفیانہ تقابل کے ذریعے کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے ۔ کہتے ہیں :

"عشق کی دنیا میں مجنوں ایسا بطلِ عظیم ہے جس کے سامنے غالب کی آزادگی و خود بینی نے بھی سرِ تسلیم خم کیا ہے ۔ اور دنیائے حوادث میں فرہاد اس کے خدنگِ طنز کا نشانہ اس لیے بنا کہ زندگی میں عاشق ہو کر بھی اس نے عشرت گہِ خسرو کی مزدوری قبول کی ۔"

وقار صاحب پہلے غالب کی قیس سے ہم سری کا حوالہ دیتے ہیں اور پھر اس منزل کا ذکر جب :

اس کی خودنگری اس سے اظہارِ ذات کا تقاضا کرتی ہے ، تو وہ قیس کی ہم سری کے مرحلوں سے گزر کر 'انا' کی دنیا میں قدم رکھتا اور مجنوں کو فنِ سودا میں اپنا پیرو اور مقلّد ٹھہراتا ہے ۔"

غرض یہ کہ پروفیسر وقار عظیم نے تنقید میں ایک نئی جہت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے ۔ ہمیں اس امر سے بہت خوشی ہوئی کہ انھوں نے نفسیاتی تنقید کے اس نئے بُعد کو غالب شناسی کی خدمت میں صرف کیا ہے ۔ وقار صاحب مبارک باد کے مستحق ہیں کہ وہ تنقید کے سے مشکل فن میں اس قسم کی جدّت پیدا کر سکے ہیں ۔

تتمّہ :

تنقیداتِ غالب کے مطالعے سے معلوم ہوا کہ ہمارے تنقیدی ادب میں مشتاقانِ تنقید کئی اندازِ فکر رکھتے ہیں ۔ اظہاری ،

تاثراتی ، نظریاتی ، مقصدی ، نفسیاتی اور تشریحی ۔ یہ ایسے زاویہ ہائے تنقید ہیں جو ہمارے ادبی شعور کی بلوغت میں ہماری مدد کر رہے ہیں ۔ ان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے ہاں ادب کو پرکھنے والے علم و فضل سے مالا مال بھی ہیں اور جدّتِ فکر و نظر سے بہرہ ور بھی ۔ خوشی کا مقام ہے کہ غالب جیسے شعرا اس سخن کی مشق کے لیے کافی مواقع پیدا کر دیتے ہیں ۔ سخن اس لیے کہ نقاد کی نظر غائر ہو اور اس کا تخیّل شاعر کے جذبہ و فکر کی پہنائی کو متصور کر سکے تو اس کی تنقید بھی تخلیق کے دائرے میں داخل ہو جاتی ہے ۔

• • •

ڈاکٹر سیّد معین الرحمٰن

۱۲

''گلِ رعنا'' بخطِ غالب

(ایک نادر مخطوطہ ، مکتوبہ ۱۸۲۸ع)

''گلِ رعنا'' غالب کے اُردو اور فارسی کلام کا پہلا انتخاب ہے جسے غالب نے اپنے کلکتے کے دورانِ قیام[1] میں اپنے ایک دوست مولوی سراج الدین[2] احمد کی فرمائش پر ، جو اُس زمانے میں کلکتے میں مقیم تھے ، مرتّب کیا ۔ ''گلِ رعنا'' کے دیباچے میں غالب لکھتے ہیں :

''با سراج الدین احمد چارہ جز تسلیم نیست
ورنہ غالب نیست آھنگِ غزل خوانی مرا

ھرچند صیدِ زبونِ دامگاہِ حیرانیم و دژم فرورفتۂ نشیب لاخ نادانی ، سعیم در نوردِ دایرہ ھر حرف سر از حلقۂ دامے برمےآرد ، و کلکم از عجز تحریر در کسوتِ ھر نقطہ پشت دستے بر زمین میگذارد ، اما خون گرمیِ اندازِ مہربانیش را نازم کہ آتشِ افسردۂ مرا شعلہ ور ساخت و خاکِ زمین گیر مرا علم رعنائی غبار ارزانی داشت ۔ فرمان دادہ است

کہ منتخبے از دیوانِ ریختہ و غزلے چند از پارسی در یک
سفینہ باہم در آمیزم و این پردۂ دو رنگ بہ پیش طاقِ
بینشِ نظارگیانِ یک رنگ آویزم - از وے بہ زبان گفتنی
و از من بجان پذرفتنی (کذا) -"

کلکتے کا سفرِ دور دراز غالب نے خوشی سے اختیار نہیں کیا تھا - وہ اُس زمانے میں اپنی خاندانی پنشن کے مقدمے کے سلسلے میں بے حد پریشان خاطر اور مضطرب تھے اور مطالبِ دشوار درپیش تھے - ایسے میں مولوی سراج الدین احمد کی فرمائش کو "بجان" پورا کرنا باہم گہرے مخلصانہ روابط پر دلالت کرتا ہے -

مولوی سراج الدین احمد سے وقتی مؤدت کا تعلق نہیں تھا - یہ رشتۂ موانست غالب کو عمر بھر عزیز رہا - اخیر عمر کے ایک خط موسومہ غلام غوث بے خبر میں بھی غالب نے مولوی سراج الدین احمد کے اخلاص کو حاصلِ حیات ٹھہراتے ہوئے اُن کے حسنِ سیرت کو حسرت سے یاد کیا ہے :

"ستّر برس کی عمر ہے - بے مبالغہ کہتا ہوں ، ستّر ہزار
آدمی نظر سے گزرے ہوں گے زمرۂ خواص میں سے ، عوام
کا شمار نہیں - دو مخلص ، صادق الولا دیکھے : ایک
مولوی سراج الدین رحمۃ اللہ علیہ ، دوسرا منشی غلام غوث
سلّمہ اللہ تعالٰی ، لیکن وہ مرحوم حسنِ صورت نہیں رکھتا
تھا اور خلوص اخلاص اُس کا خاص میرے ساتھ تھا -"[۳]

بہرنوع کلامِ غالب کا یہ مجموعہ موسوم بہ "گلِ رعنا" ترتیب پانے کے بعد سوا سو سال سے بھی زیادہ عرصہ گوشۂ گمنامی میں رہا اور منصۂ شہود پر نہ آ سکا - اس مجموعے کے آغاز اور خاتمے کی فارسی نثری تحریریں اگر "پنج آہنگ"[۴] (۱۸۴۹ ع) اور پھر "کلیاتِ نثر غالب"[۵]

(۱۸۶۸ع) میں شامل نہ ہو جاتیں تو اہلِ علم شاید اس مجموعے سے یکسر بے خبر ہی رہتے - ۱۸۹۷ع میں حالی نے اپنی کتاب ''یادگارِ غالب'' میں ''دیوانِ ریختہ'' کے تحت گفتگو کا آغاز ''گلِ رعنا'' سے کیا - بیسویں صدی کے اوائل میں مولانا حسرت موہانی نے غالب کا اردو دیوان اپنی شرح کے ساتھ شائع کیا تو اس کے ضمیمے کے طور پر ''گلِ رعنا'' سے کچھ ایسے اشعار درج کیے جو مطبوعہ اردو دیوان میں موجود نہیں تھے - حسرت موہانی کے لفظ یہ ہیں - مرزا غالب نے :

''اپنے دیوانِ اردو و فارسی کا خود انتخاب کر کے اس کا نام ''گلِ رعنا'' رکھا تھا - راقم کے پاس اس کا ایک نسخہ موجود ہے - چنانچہ یہ اشعارِ ضمیمہ اسی سے نقل کیے گئے ہیں -''[6]

مولانا غلام رسول مہر نے اپنی معروف کتاب ''غالب'' میں ''کمیاب تصانیف'' کے تحت ''گلِ رعنا'' کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے :

''یہ مجموعہ کبھی شائع نہیں ہوا - مولانا حسرت موہانی فرماتے ہیں کہ اس کا صرف ایک حصہ اُن کے پاس ہے -''[7]

مالک رام[8] اور مولانا امتیاز علی عرشی[9] نے بھی ایک موقع پر نسخۂ حسرت کو ناقص بتایا ہے - لیکن یہ ناتمام اور ناقص حصہ بھی ، مولانا حسرت موہانی کی وفات (۱۹۵۱ع) کے بعد ، یہ تک نہیں معلوم کہ کہاں گیا اور یہ کہ اب موجود بھی ہے یا تلف ہو چکا - اغلب ہے کہ اُن کے کتب خانے کے ساتھ ضائع ہو گیا -[10] اس طرح غالب دوست ایک بار پھر اس کتاب اور اس کے مندرجات سے محروم ہو گئے -

حُسنِ اتفاق سے ۱۹۵۷ع میں مالک رام کو ''گلِ رعنا'' کا

ایک مکمل قلمی نسخہ دستیاب ہوا جس کے حصۂ فارسی کے بارے میں
آن کا ایک تعارفی مضمون ۱۹۶۰ع کے وسط میں شائع ہوا۔[11]
اس کے کوئی آٹھ برس بعد ''گلِ رعنا'' کے حصۂ اردو کے تعارف
میں مالک رام کا قیمتی مضمون چھپا۔[12] اس سے پہلے مولانا امتیاز علی
عرشی نے اپنے مرتبہ دیوانِ غالب اردو (۱۹۵۸ع) میں مالک رام
کے اس مخطوطے سے استفادہ کیا اور اس کی کیفیت بیان کرتے ہوئے
لکھا کہ :

> ''گلِ رعنا'' کے اس مخطوطے میں سالِ انتخاب ناقص
> رہ گیا ہے۔ تاہم یہ یقینی ہے کہ وہ قیامِ کلکتہ کا کارنامہ
> ہے جو ۴ شعبان ۱۲۴۳ھ (۱۹ فروری ۱۸۲۸ع) سے شروع
> ہوکر ربیع الاول ۱۲۴۵ھ (ستمبر ۱۸۲۹ع) میں ختم
> ہوا تھا۔''[13]

خوبیِ قسمت سے ۱۹۶۹ع میں عین آن دنوں جب غالب کے
صد سالہ جشن کا زور شور تھا، راقم الحروف کو ''گلِ رعنا'' کے
ایک اہم تر اور نادر و نایاب مخطوطے کا سراغ ملا۔ یہ سارے کا سارا
غالب کا اپنے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے۔ فروری ۱۹۶۹ع میں اس قیمتی
مخطوطے کا تعارف راقم الحروف نے اپنی کتاب ''اشاریۂ غالب'' میں
شامل کیا[14] اور اس مخطوطے کے چار عکس بھی شائع کیے۔ اس کے
بعد یہ تعارفی سطور اور تصاویر ''نقوش'' کے 'غالب نمبر' حصہ دوم
میں شائع ہوئیں۔[15] ''گلِ رعنا'' بخطِ غالب کے جو چار عکس
راقم نے شائع کیے، ان کی تفصیل یہ ہے :

۱۔ ''گلِ رعنا'' کے دیباچے کا آخری صفحہ جس پر غالب
نے تاریخِ انتخاب درج کی ہے۔

۲۔ ''گلِ رعنا'' کے انتخابِ کلامِ اردو کا آخری صفحہ۔

۳- ''گلِ رعنا'' کے انتخابِ فارسی کی گیارھویں غزل کے
آٹھ شعر -

۴- ''گلِ رعنا'' خطی نسخۂ غالب کے آخری صفحے
کا عکس -

''گلِ رعنا'' کا یہ پورا مخطوطہ بخطِ غالب ہے[16] اور اس اعتبار سے اپنا ثانی نہیں رکھتا ہے - میں نے اس مخطوطے کی دریافت کی اطلاع ، منجملہ اور غالب دوستوں کے ، اکبر علی خاں عرشی زادہ (رامپور) کو دی تو انھوں نے اس مخطوطے کی مائیکرو فلم بھیجنے کی فرمائش کی - میں انھیں صرف محولہ بالا چار عکس ہی بھیج سکا - عرشی زادہ کا بیان ہے کہ انھوں نے :

''اس دریافت کی اطلاع ''ہماری زبان'' علی گڑھ میں اشاعت کے لیے بھیج دی جو شمارہ ۱۵ اگست ۱۹۶۹ع میں شائع ہوئی -''[17]

''ہماری زبان'' کا یہ شمارہ میری نظر سے نہیں گزرا - عرشی زادہ کا ایک سرسری سا مضمون ''مخطوطہ 'گلِ رعنا بخطِ غالب — غالبیات میں ایک اور بیش بہا دریافت'' کے عنوان سے ''ہماری زبان'' علی گڑھ شمارہ یکم ستمبر ۱۹۷۰ع (صفحہ ۴ تا ۶) میں شائع ہوا -[18] اس میں وہ لکھتے ہیں کہ ''گلِ رعنا'' کے نسخوں میں سے وہ :

''نسخہ بھی جو اب تک کے معلوم نسخوں میں سب سے زیادہ اہم ، زیادہ قابلِ قدر اور زیادہ لائقِ اعتبار ہے ، دریافت ہوگیا ہے - اس اطلاع کے لیے میں اپنے کرم فرما دوست جناب سیّد معین الرحمٰن کا شکر گزار ہوں - موصوف نے یہ بھی کرم فرمایا کہ مجھے از رہِ لطف نودریافت مخطوطے ''گلِ رعنا'' کے عکس ارسال کیے -[19]

ان عکسوں کے دیکھنے سے معلوم ہوا کہ نو دریافت نسخہ
''گلِ رعنا'' وہی اصل نسخہ ہے جو پہلے پہل غالب نے
اپنے قلم سے نقل کیا تھا ۔ غالب کی تصانیف کے معلومہ
مخطوطوں میں ۱۲۳۱ھ کے مکتوبہ دیوانِ اردو کے بعد
یہ دوسرا مخطوطہ ہے جسے تمام و کمال بخطِ غالب ہونے
کا شرف حاصل ہے ۔ اب فارسی و اردو کے تقریباً نو سو
اشعار اور چند فارسی نثروں کی تصحیح ہو سکے گی اور
بعض اہم اختلافات کا علم ہوگا ۔''۲۰

غالبیات میں ''گلِ رعنا'' کی بڑی اہمیت ہے ۔ نو دریافت
دیوانِ غالب بخطِ غالب کے بعد یہ واحد مجموعہ ہے جو پورے کا
پورا غالب کا خود نوشتہ ہے ۔ اس سے غالب کے اندازِ نگارش
اور روشِ املا کے ضمن میں بہت سی باتیں نظر کے سامنے آتی ہیں
اور اس کی بنیاد پر غالب کے رسمِ خط اور املا کے بارے میں بعض
نتیجے استنباط کیے جا سکتے ہیں ۔ ڈاکٹر ابو محمد سحر لکھتے ہیں :

''گزشتہ سال (۱۹۶۹ع) لاہور میں ''گلِ رعنا'' کا . . .
ایک ایسا نسخہ ملا تھا جس کو غالب کے ہاتھ کا لکھا
ہوا تسلیم کیا گیا ہے . . . اس مخطوطے کو صرف خط کی
پہچان کی بنا پر غالب کا لکھا ہوا مانا گیا ہے ۔ سیّد
معین الرحمٰن کے تعارف کے ساتھ اس کے چار صفحوں کے
جو عکس ''نقوش'' 'غالب نمبر' حصہ دوم میں شائع ہوئے
ہیں ، اُن کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا خط
اور اندازِ کتابت بالکل دیوانِ غالب کے نودریافت نسخے
. . . کے مطابق ہے ۔''

(ہماری زبان ، علی گڑھ ، ۱۵ نومبر ۱۹۷۰ع)

بلاشبہ ''گلِ رعنا'' کے زیرِ نظر مخطوطے کا خط اور نو دریافت نسخہ دیوانِ غالب کا خط اور اندازِ کتابت بڑی حد تک ایک ہی ہے اور جہاں تہاں کچھ فرق ہے بھی تو اسے ، ان دونوں خطی نسخوں کے لکھے جانے کے درمیان جو زمانی فصل ہے ، اُس کا قدرتی نتیجہ خیال کرنا چاہیے ۔

نو دریافت دیوانِ غالب بخطِ غالب کو زیادہ تر ۱۲۳۱ھ/ ۱۸۱۶ع اور بعض صورتوں میں ۱۲۳۶ھ/ ۱۸۲۱ع کا لکھا ہوا مانا گیا ہے ۔ ''گلِ رعنا'' کا زیرِ نظر مخطوطہ بالیقین ستمبر ۱۸۲۸ع کا لکھا ہوا ہے ۔ بارہ برس تو ایک خاصی مدت ہوتی ہے ، اوائلِ عمر کے سات برس بھی کچھ کم نہیں ہوتے ۔ عمر اور وقت کے ساتھ ساتھ طرزِ تحریر اور روشِ املا میں خفیف فرق پڑ جانا یا پیدا ہو جانا کچھ تعجب خیز نہیں ، لیکن غالب قبل از وقت پختہ ہو جانے والی فطرت لے کر پیدا ہوئے تھے ۔ روشِ تحریر بھی اُن کی جو بننا تھی ، کم عمری ہی میں بن گئی اور یہ اتنی متعیّن تھی کہ اس میں عمر یا وقت کے ساتھ کسی انقلابی یا بنیادی تبدیلی کی گنجائش نہیں رہ گئی تھی ۔ چنانچہ نو دریافت دیوان اور ''گلِ رعنا'' کے ان خطی نسخوں کا ، جو اُن کے شباب کی یادگار ہیں ، اُن کی اخیر عمر کی قلمی تحریروں سے ، جس کی ایک بہت بڑی تعداد کے روشن عکس ''مرقعِ غالب'' (از پرتھوی چندر) میں موجود ہیں ، موازنہ کیا جائے تو کوئی ایسی بڑی تبدیلی نظر نہیں آتی کہ خط کا مجموعی تأثر ہی بدلا بدلا نظر آئے ۔

''گلِ رعنا'' کے زیرِ نظر مخطوطے کا اندازِ خط اور املا غالب کا اپنا معروف اور جانا پہچانا ہے ۔ اس میں اور غالب کے قلم سے نکلی اس سے پہلے اور بعد کی تحریروں میں کوئی نمایاں فرق

نہیں ہے ۔ یہ نستعلیق کے شفیعا خط کا اچھا نمونہ ہے اور باہتمام قلم سنبھال کر احتیاط سے لکھا گیا ہے ، اس لیے غالب کے اندازِ خط سے ذرا بھی آشنا عام شخص تک بلا تأمل کہہ سکتا ہے کہ یہ غالب ہی کا خط ہے اور ''گلِ رعنا'' کا یہ نسخہ غالب کا خود نوشتہ ہے ۔

اکبر علی خاں عرشی زادہ کو راقم الحروف نے ''گلِ رعنا'' کے چار صفحات کے عکس بھیجے تو انھوں نے یہ عکس مولانا امتیاز علی عرشی کے ملاحظے میں پیش کیے ۔ موصوف نے بھی تصدیق فرمائی کہ :

''بلاشبہ یہ غالب کا خط ہے ۔''[۲۲]

اوائل مئی ۱۹۶۹ع میں مخطوطہ ''گلِ رعنا'' کے آخری صفحے کا ایک عکس میں نے مالک رام کی خدمت میں بھی ارسال کیا تھا ۔ ۱۷ اکتوبر ۱۹۶۹ع کے مرقومہ اپنے ایک خط میں جواباً وہ دہلی سے لکھتے ہیں :

''آپ بھی کہیں گے کہ ۲ مئی کے خط کا جواب ۱۷ اکتوبر کو دے رہا ہوں ، لیکن باور فرمائیے یہ تاخیر اختیاری نہیں تھی ۔ جن ایام میں آپ کا خط ملا ہے ، میں بہت بیمار اور یہاں سے باہر جانے کی فکر میں تھا ۔ میں ۱۳ مئی کو یہاں سے روس اور یورپ کے لیے روانہ ہوا ۔ جو عکس آپ نے روانہ کیا تھا ، وہ غالب ہی کے ہاتھ کی تحریر کا تھا ، اس میں کوئی شبہ نہیں ۔ خود میرے پاس ''گلِ رعنا'' کا ایک نسخہ ہے لیکن کسی کاتب کا لکھا ہوا ۔''

مولانا امتیاز علی عرشی نے ایک موقع پر لکھا ہے کہ غالب :

"اپنے عہد کی طرزِ کتابت کے مطابق یائے معروف و مجہول کے لکھنے میں بول چال سے زیادہ خطی خوش نمائی اور کاغذ پر باقی ماندہ جگہ کا لحاظ کرتے تھے ۔ معروف کی جگہ مجہول اور مجہول کی جگہ معروف ''ی'' کا استعمال اُن کے ہاں اتنا عام ہے کہ بعض اوقات پڑھنے میں دقت اور تذکیر و تانیث کے متعین کرنے میں دشواری پیدا ہو جاتی ہے ۔''[۲۳]

''گلِ رعنا'' کے زیرِ نظر مخطوطے سے اس بیان کی حرف بہ حرف تائید ہوتی ہے ۔ مثلاً مخطوطے کے صفحہ ۳۴ پر لفظ ''ہے'' سات بار استعمال ہوا ہے ۔ چھ جگہ غالب نے اسے یائے مجہول سے ''ہے'' لکھا ہے اور ایک جگہ بیائے معروف ''ہی'' رقم کیا ہے ۔ ''کی'' کا املا بیائے مجہول درج کیا ہے :

پھر شوق کر رہا ہے خریدار ''کے'' طلب

''کے'' کو بیائے معروف ضبط کیا ہے :

پھر دل میں ہے کہ در پر کسو ''کی'' پڑے رہیں

لیکن ''تاکنا'' مصدر سے ''تاکے ہے'' کو بیائے مجہول لکھا ہے :

اِک نوبہارِ ناز کو ''تاکے ہے'' پھر نگاہ

'دوڑے' ، 'پڑے' کو شکستہ یائے مجہول سے لکھتے ہیں : مالگے ، سرمے ، بیٹھے کو یائے معروف سے : مانگی ، سرمی ، بیٹھی لکھا ہے ۔ ''سے'' کو ایک شعر میں بیائے معروف ''سی'' لکھا ہے ، لیکن فوراً بعد دوسرے شعر میں بیائے مجہول ''سے'' رقم کیا ہے اور ''ی'' کے نیچے دو نقطے بھی لگائے ہیں :

چہرہ فروغِ مے سے گلستاں کیے ہوئے

اس مصرعے میں ''ے'' کے نیچے بھی دو نقطے لگائے گئے ہیں ۔ سترہ اشعار کی اس مرصّع غزل میں اٹھارہ جگہ بطور ردیف ''کیے ہوئے'' آیا ہے ۔ غالب نے اسے جس جس طرح ضبط کیا ہے ، اس کا گوشوارہ دل چسپی سے خالی نہیں ہوگا :

۱- کئے بیائے مجہول : سولہ بار

۲- کئی بیائے معروف : دو بار

۳- ہوے بیائے مجہول : چودہ بار

۴- ہوی بیائے معروف : تین بار

دوسری بات : ''اردو کے جن الفاظ میں الف یا واؤ مدہ کے بعد ''ی'' واقع ہوتی ہے ، جیسے جائے یا ہوئے ، میرزا غالب کی تحریروں میں ان کی کتابت بھی یکساں نہیں ہے ۔ وہ کبھی انہیں بے ہمزہ کے اور کبھی ہمزہ کے ساتھ ''جائے'' ، ''ہوئے'' لکھ دیتے ہیں ۔''[۲۴]

''گلِ رعنا'' کے زیرِ نظر مخطوطے میں بھی یہی صورت ہے ؛ مثلاً ''ہوے'' بغیر ہمزہ کے ساتھ اس مصرعے میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے :

برسوں ہوے ہیں چاک گریباں کیے ہوئے

اور ہمزہ کے ساتھ اس غزل کی ردیف میں سترہ بار آیا ہے ، نیز اس مصرعے میں ''ہوئے'' ''ی'' اور ''ہمزہ'' دونوں کے ساتھ لکھا ہے :

سر زیرِ بارِ منّتِ درباں کیے ہوئے

اسی طرح کہا گیا ہے کہ : ''یائے مدہ کے بعد ''ی'' ہو جیسے لیے ،کیے تو یائے اول کو غالب کبھی بصورتِ ہمزہ ، کبھی بصورت یا اور کبھی ''ی'' اور ''ہمزہ'' دونوں کے ساتھ لکھتے ہیں[۲۵] ۔'' لیکن ''گلِ رعنا'' کے زیرِ نظر مخطوطے میں غالب نے بالعموم یائے اول کو ہمزہ کے ساتھ لکھا ہے ۔

تیسری بات : نودریافت دیوان میں غالب نے زاے فارسی (''ژ'') کی جگہ ''ز'' لکھا ہے۔ ''گلِ رعنا'' کے اس مخطوطے میں بھی یہی صورت ہے۔ مثلاً :

سرمے سے تیز دشنۂ مزگاں کیے ہوئے
(صفحہ : ۳۴)

عرصہ ہوا ہے دعوتِ مزگاں کیے ہوئے
(صفحہ : ۳۳)

چوتھی بات : غالب ''ڈ'' اور ''ڑ'' پر ''ط'' استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً ''گلِ رعنا'' میں اشعار اردو کے انتخاب کے آخری صفحے پر چار بار ''ڈ''، تین بار ''ڑ'' کا حرف آیا ہے۔ ساتوں جگہ ان حروف پر ''ط'' موجود ہے، لیکن ''ٹ'' اور ''ٹھ'' پر وہ ہر جگہ ''ط'' کے بجائے چار نقطے (::) لگاتے ہیں۔ ''گلِ رعنا'' کے اسی صفحے پر دو جگہ انھوں نے لفظ ''بیٹھے'' استعمال کیا ہے اور دونوں جگہ اس لفظ پر غالب نے چار نقطے لگائے ہیں۔

نو دریافت دیوان میں بھی ''ڈ'' ''ڑ'' اور ''ٹ'' کی یہی صورت ہے اور آخر عمر تک ایک آدھ استثنٰی کے علاوہ[۲۶] غالب کی تحریر کا یہ امتیاز قائم رہا۔

پانچویں بات : ''گ'' پر نودریافت دیوان میں غالب نے دوسرا مرکز کہیں استعمال نہیں کیا اور ہر جگہ ''ک'' ہی املا کیا ہے، لیکن ''گلِ رعنا'' کے زیرِ نظر نسخے میں دونوں صورتیں ملتی ہیں۔ اس کا ایک جائزہ ملاحظہ ہو :

۱۔ **دیباچے کا آخری صفحہ (فارسی شعر) :** گزارد، گیر، گرمی، دو رنگ، یک رنگ، گفتنی، نظارگیان، جگر، نگارش، گزارده، گوہر، گل، گلِ رعنا، گوشہ، اور گرامی۔ ان پندرہ لغات میں سے

صرف ایک جگہ ''گزاردہ'' پر ''گ'' کے دونوں مرکز ہیں ورنہ ہر لفظ کو ''ک'' سے املا کیا گیا ہے۔

۲۔ اشعار اُردو کا آخری حصہ : صدگلستان ، نگاہ ، مانگے ، مژگاں ، پھر نگاہ اور گلستاں ، ان چھ مقامات میں سے صرف ایک جگہ ''مانگے'' پر ''گ'' کے دونوں مرکز ہیں ، بقیہ پانچوں لفظوں کا املا ''ک'' سے کیا گیا ہے۔

۳۔ آغاز فارسی کی تمہیدی سطور : رنگین ، گلِ رعنا ، افگن ، گُہر ، پراگندہ ، فرہنگان ، آہنگان ، نگیرند ، سرمایگان ، ان نو صورتوں میں سے صرف ایک جگہ ''نگیرند'' پر ''گ'' کے دونوں مرکز ہیں ورنہ ہر موقع پر ''ک'' سے املا کیا ہے۔

۴۔ گیارھویں فارسی غزل کا ایک صفحہ : فروگیرد ، رنگِ گل ، میگردد ، بوئے گل ، گسستن ، گر ، گشتے ، موسمِ گل ، سنگ ، آوراگی ، گر ، ان گیارہ صورتوں میں ''گر'' اور ''آوراگی'' کے علاوہ بقیہ آٹھ لفظوں کا املا ''ک'' ہی سے کیا گیا ہے۔

اوپر کی مثالوں میں اکتالیس لفظوں میں سے صرف چھ پر غالب نے ''گ'' کے دونوں مرکز لگائے ہیں ، ورنہ اُن کا غالب رجحان ''گلِ رعنا'' کی نگارش (۱۸۲۸ع) تک ''گ'' پر ایک ہی مرکز لگانے کا رہا ہے۔ اس کے برعکس آخر عمر میں اُنھوں نے لازماً بالالتزام ''گ'' پر دو مرکز لگائے ہیں اور اس کا املا کہیں ''ک'' نہیں کیا ہے۔ انتقال سے کم و بیش آٹھ ماہ پہلے ۲۱ جون ۱۸۶۸ع کو اُنھوں نے ''بقلم خود'' نواب علائی کے نام ایک ''توقیع'' میں[۲۷] : ''نگارش ، ہوگا ، زندگی ، گئی اور جگہ'' وغیرہ غرض پوری تحریر میں ''گ'' پر ہر جگہ دو مرکز ہی لگائے ہیں۔ اسی طرح انتقال سے قریب دو ماہ پہلے ۱۷ دسمبر ۱۸۶۸ع کے ایک

مختصر سے خط بنام والیِ رام پور میں[۲۸] ایک مقام پر ''جائے گا'' آیا ہے اور یہاں بھی غالب نے ''گ'' پر دو مرکز لگائے ہیں ۔

چھٹی بات : غنہ کا استعمال غالب کے ہاں نہیں ہے ۔ مثلاً ہیں ، رہیں ، میں ، ہمیں ، نہیں وغیرہ میں بھی وہ بالالتزام نون کا نقطہ لگاتے ہیں ۔ ضرورتِ شعری سے بھی جہاں ''ن'' بالاعلان نہیں ، وہاں بھی وہ نون کا نقطہ ضرور لگاتے ہیں ۔ مثلاً :

مدت ہوئی ہے یار کو مہماں کیے ہوئے

اس غزل کے قافیے میں نون غنہ چاہیے ، لیکن غالب نے اس پوری غزل کے قوافی میں ''ن'' بالاعلان درج کیا ہے ۔ ''ن'' کے اظہار کی یہ صورت غالب نے اپنی تحریروں میں آخر عمر تک قائم رکھی ۔

ساتویں بات : غالب ''دال'' سے ماقبل ''الف'' اور ''دال'' کے بعد آنے والی ''ہائے ہوز'' کو ملا دیتے ہیں ۔ ''گلِ رعنا'' میں فارسی غزل کے اس مصرعے :

بموج بادہ ماند پرتو شمع مزار ما

میں ''بادہ'' کو غالب نے اسی طرح بخطِ شکستہ ملا کر لکھا ہے ۔

آٹھویں بات : غالب ''دال'' یا ''ذال'' اور ''واؤ'' کو بھی اکثر ملا کر لکھتے ہیں ۔ ''گلِ رعنا'' میں مندرج محولہ بالا فارسی بیت کے مصرع اولٰی :

ہنوز از مستی ذوق تو می بالد تماشائے

میں ''ذوق'' کے ذال اور واؤ کو تصریحِ بالا کے مطابق ملا کر املا کیا گیا ہے ۔ لفظ ''دوم'' میں ''دال'' اور ''واؤ'' کو ملا کر لکھا ہے ۔ مثلاً دیباچے کے آخر میں :

''در دوم چوں آغوشِ شوق بروئے پارسیان واست''

اور ایک جگہ صفحہ ۴۳ پر ''دوم'' لکھتے ہوئے ''دال'' اور ''واؤ''

کو الگ صاف صاف بھی رقم کیا ہے :

"در دوم این رنگین چمن موسوم بہ "گلِ رعنا" . . ."

نویں بات : "کہ" (کاف اور ہائے ہوز) کو بھی غالب کبھی بخطِ شکستہ لکھتے ہیں اور کبھی صاف "کہ" ۔

دسویں بات : بعض جگہ حروف کے علاوہ الفاظ کو ملا کر لکھنا بھی غالب کی روشِ خاص ہے ۔ نو دریافت دیوانِ اردو میں بھی یہ صورت ہے اور "گلِ رعنا" کے زیرِ نظر نسخہ غالب میں بھی یہی عمل نظر آتا ہے ، مثلاً :

"دل میں" کو ملا کر یوں لکھا ہے : "دلمیں" ۔ اسی طرح "مقابل میں" کو "مقابلمیں" ۔ "نہ چھیڑ" کو "نچھیڑ" اور "گناہوں کی" کو "گناہونکی" وغیرہ ۔

گیارھویں بات : "پ" اور "چ" کے نقطے کہیں کہیں تو قلم سنبھال کر اس طرح لگاتے ہیں کہ تینوں نقطوں کا الگ الگ اظہار ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں یہ نقطے اس طرح ضبط میں آتے ہیں کہ ان کی شکل انگریزی میں سوالیہ کی بلا نقطہ علامت (؟) کی سی بن جاتی ہے ۔

بارھویں بات : مولانا امتیاز علی عرشی لکھتے ہیں کہ غالب کی : "تحریروں میں پرانی علاماتِ اوقاف کا استعمال بھی پایا جاتا ہے ۔ وہ پیرا گراف کے آخر میں اکثر ایک علامت لکھتے ہیں جو لفظ "فقط" کی طغرائی شکل ہے ۔"[۲۹] نودریافت دیوان میں یہ علامت کم و بیش اسی صورت میں دو جگہ استعمال ہوئی ہے ۔[۳۰] غالب کی بعد کی بعض تحریروں میں بھی اسے دیکھا جا سکتا ہے ۔[۳۱] "گلِ رعنا" کے زیرِ نظر مخطوطے میں بھی یہ علامت دیباچے کے آخر میں آئی ہے لیکن یہاں اس کی شکل انگریزی حرف "جے" (J) سے مشابہہ

ہے - یعنی پانچ (۵) کے ہندسے کی افقاً لمبوتری شکل جب کہ ہندسے کا مرکز نیچے کے بجائے بائیں ہو -

تیرھویں بات : ''غالب کی خود نوشتہ تحریروں میں ہائے مخلوط (دوچشمی ''ھ'') کی جگہ ہائے سادہ کی شکل ملتی ہے -[۳۲] ''گل رعنا'' میں بھی یہی صورت ہے - مثلاً : انتخابِ اردو کے آخری صفحے پر نو (۹) بار لفظ ''پھر'' آیا ہے اور ہر جگہ غالب نے اس کا املا ہائے سادہ سے ''پہر'' کیا ہے - اسی صفحے پر ''کھولنا'' کو کہولنا، ''چھیڑ'' کو چہیڑ اور ''بیٹھے'' کو بیٹہی (بیائے معروف) لکھا ہے -

مولانا امتیاز علی عرشی کا بیان ہے کہ غالب ''ان لفظوں میں بتاکید ہائے مخلوط لکھواتے تھے جن میں بول چال کے اندر ''ھ'' موجود ہے - مثلاً نواب ناظم کے مسودے میں کاتب نے ''ڈھونڈا'' لکھا تھا ، میرزا صاحب نے اسے ''ڈھونڈھا'' بنا دیا ہے[۳۳]''- ڈاکٹر عبدالستار صدیقی نے بھی ایک موقع پر یہی فرمایا ہے کہ غالب ''تڑپھنا'' کی طرح ''ڈھونڈھتے'' لکھتے ہیں -[۳۴] ''گل رعنا'' کے زیرِ نظر خطی نسخے میں غالب نے صفحہ ۴۳ پر یہ لفظ ''ڈھونڈنا'' دو جگہ ہائے مخلوط دو چشمی کے بجائے ہائے سادہ سے لکھا ہے :

ڈھونڈہے ہے پہر کسو کو مقابلمیں آرزو

یا

جی ڈھونڈہتا ہے پہر وہی فرصت کہ رات دن

چودھویں بات : لفظ ''کسی'' اور ''کسو'' کی منطق کے بارے میں ــــ ، غالب نے ایک موقع پر ''کسی'' کو بمقابلہ ''کسو'' فصیح بلکہ افصح قرار دیا ہے - اپنے اردو دیوان کی تیسری اشاعت (جولائی ۱۸۶۱ع) کے خاتمے میں غالب لکھتے ہیں :

''داد کا طالب غالب گزارش کہ یہ دیوانِ اردو تیسری

بار چھاپا گیا ہے . . . ہر کاپی میری نظر سے گزرتی رہی ہے اور اغلاط کی تصحیح ہوتی رہی ہے - یقین ہے کہ کسی جگہ حرف غلط نہ رہا ہو - مگر ہاں ، ایک لفظ میری منطق کے خلاف ، نہ ایک جگہ بلکہ سو جگہ ، چھاپا گیا ہے - کہاں تک بدلتا ، ناچار یوں ہی چھوڑ دیا —— یعنی ''کسو'' بہ کاف مکسور و سینِ مضموم و واؤ معروف - میں یہ نہیں کہتا کہ یہ لفظ صحیح نہیں ، البتہ فصیح نہیں - قافیے کی رعایت سے اگر لکھا جائے تو عیب نہیں ، ورنہ فصیح بلکہ افصح ''کسی'' ہے ، واؤ کی جگہ یائے تحتانی - میرے دیوان میں ایک جگہ قافیہ ''کسو'' بہ واؤ ہے[۳۵] ، اور سب جگہ ''کسی'' بہ یائے تحتانی ہے - اس کا اظہار ضرور تھا - کوئی یہ نہ کہے کہ یہ کیا آشفتہ بیانی ہے . . .''[۳۶]

لیکن غالب کی اس صریح قرارداد کے برعکس ''گلِ رعنا'' کے اس نسخے میں ایک سے زیادہ جگہ قافیے کے علاوہ ''کسو'' خود غالب کا اپنے قلم سے لکھا ہوا ملتا ہے - مثلاً : حصہ اُردو کی آخری غزل کے بارھویں شعر میں ''کسو'' (بہ کافِ مکسور و سین مضموم و واؤ معروف) بجائے ''کسی'' آیا ہے :

مانگے ہے پھر ''کسو'' کو لبِ بام پر ہوس

تیرھویں شعر کے مصرعِ اولیٰ میں بھی غالب نے ''کسی'' (واؤ کی جگہ یائے تحتانی) کے بجائے ''کسو'' لکھا ہے :

ڈھونڈے ہے پھر ''کسو'' کو مقابل میں آرزو

اسی غزل کے سولھویں شعر[۳۷] کے مصرعِ اولیٰ میں بھی

غالب نے ''کسی'' کی جگہ ''کسو'' ہی لکھا ہے :

پھر دل میں ہے کہ در پہ ''کسو'' کے پڑے رہیں

گویا ''کسو'' کے مقابلے میں ''کسی'' کو فصیح بلکہ ''افصح'' ٹھہرانے والی منطق غالب کی اخیر عمر کی قرارداد ہے اور ''گلِ رعنا'' کی نگارش (۱۱ ستمبر ۱۸۲۸ع) کے زمانے میں ابھی وہ اس منطق تک نہیں پہنچے تھے -

پندرھویں بات : ''ہائے مختفی پر ختم ہونے والے مذکّر اسموں کو تحریف کی حالت میں بالعموم ''ے'' کے ساتھ بولا اور ''ہ'' کے ساتھ لکھا جاتا ہے - چنانچہ ''کعبہ کی دیوار'' اور ''غصہ کی بات'' کو ''کعبے کی دیوار'' اور ''غصے کی بات'' بولتے ہیں - خطوط میں (غالب نے) بھی زیادہ تر اسی رواجِ عام کی پیروی کی ہے لیکن انتخابِ اردو (قلمی) میں تین چار جگہ اور ناظم و بیتاب کے مسودوں میں ایسے تمام الفاظ کی ''ہ'' قلمزد کر کے اس کی جگہ ''ے'' بنا دی ہے ، جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ایسے مواقع پر تلفّظ کے مطابق املا کو پسند کرتے تھے . . . لیکن ہائے مختفی پر ختم ہونے والے ہندی یا مہنّد الفاظ کی کتابت میں مرزا غالب ایک روش کے پابند نہ تھے -''[38] چنانچہ ان اسماء میں جو فارسی ترکیب میں واقع ہوں ، غالب نے زیادہ تر ''ہ'' برقرار رکھی ہے - مولانا امتیاز علی عرشی کے بقول : ''بیتاب نے ''گل و لالے'' لکھا تھا ، میرزا صاحب نے اسے قلمزد کر کے ''گل و لالہ'' بنایا ہے -''[39] ''گلِ رعنا'' کے مخطوطے سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے - چنانچہ مندرجہ ذیل شعر میں غالب نے ''گل و لالہ'' ہی لکھا ہے :

دوڑے ہے پھر ہر ایک گل و لالہ پر خیال

صد گلستاں نگاہ کا ساماں کیے ہوئے

سولھویں اور اس سلسلے کی آخری بات : غالب ''ذ'' کو عربی کے مخصوص حرفوں میں شمار کرتے تھے اور مولانا امتیاز علی عرشی کے بقول : ''کبھی کسی فارسی لفظ میں ''ذ'' نہیں لکھتے تھے ۔''[۳۰] غالب کے زمانے میں گزشتن ، پذیرفتن الفاظ کو ''ذ'' سے لکھا جاتا تھا ۔ غالب نے اس پر اعتراض کیا کہ ''ذال'' عربی ہے ۔ متحدالمخرج یا قریب المخرج یعنی متشابہ الاصوات حروف فارسی میں نہیں ۔ صاحب عالم مارہروی کو لکھتے ہیں :

''خواجہ نصیر الدین طوسی[۳۱] ، آٹھ حرف کا زبان فارسی میں نہ آنا لکھتے ہیں اور ''دال'' نقطہ دار کا ذکر نہیں کرتے ۔ الاّ کوئی لغت فارسی ایسی بتائیے جس میں ''ذال'' آئی ہو ؟ گزاشتن و گزشتن و پزیرفتن سب ''زے'' سے ہے ۔ 'کاغذ' دال مہملہ سے ہے ، اس کا ''ذال'' سے لکھنا اور 'کواغذ' کو اس کی جمع قرار دینا تعریب ہے ، نہ تحقیق . . . کوئی لفظ متحدالمخرج فارسی میں نہیں بلکہ قریب المخرج بھی نہیں ۔ ''تے'' ہے ''طوے'' نہیں ، ''سین'' ہے ''ث'' نہیں اور ''صاد'' نہیں ۔ ''ہائے ہوز'' ہے ''حائے حطی'' نہیں ، یہاں تک کہ ''قاف'' نہیں ، اس راہ سے کہ ''غین'' متحد المخرج بلکہ قریب المخرج ہے ، ''زے'' کے ہوتے ''ذال'' کیونکر ہوگی ۔[۳۲]

''گزشتن ، پذیرفتن ، وغیرہ فارسی مصادر کے تمام مشتقات میں جہاں ''ذ'' مروج ہے ، مرزا غالب نے ''ز'' استعمال کی ہے ۔''[۳۳] لیکن اکبر علی خاں عرشی زادہ کا کہنا ہے کہ گو :

''غالب فارسی میں حرف ''ذال'' کے قائل نہ تھے مگر

آن کا یہ نظریہ بہت بعد کا ہے، اس لیے قدیم تحریروں میں
بہت سے ایسے الفاظ جن میں بعد کو ''ز'' لکھا کرتے
تھے، ''ذال'' پائی جاتی ہے - یہی صورت زیرِ نظر نسخے
(نودریافت دیوانِ غالب اردو) کی ہے -''۳۳

عرشی زادہ کا یہ کہنا کہ ''یہ نظریہ بہت بعد کا ہے'' محلِ نظر
ہے - اس لیے کہ ''گلِ رعنا'' کے مخطوطے میں غالب نے آن فارسی
مصادر کے مشتقات میں، جہاں ''ذال'' مروّج ہے، ''ز'' ہی استعمال
کی ہے - دیباچے کے آخری صفحے میں لکھتے ہیں :

(۱) ''پشت دستے بر زمین میگزارد . . .''
(۲) ''از وے بزبان گفتنی و از من بجان پیزرفتنی ——
بر دل سخن پزیر سخن دلپزیر . . .''
(۳) ''ہمان جادہ گزاردہ آمد . . .''

''درِ دوم'' کی تمہیدی سطور اس جملے پر ختم ہوتی ہیں :
''. . . بے دماغانِ عالم فرصت پیزیرند''

روشِ املا اور اندازِ خط کی ان مثالوں میں کچھ ایسی
ہیں جو ''گلِ رعنا'' کے زیرِ نظر مخطوطے سے خاص ہیں،
پہلے نہیں تھیں، بعض آیندہ بھی جاری رہیں - بایں ہمہ
قدیم طرزِ نگارش، اس مخطوطے میں موجود اور مابعد اندازِ
خط میں، مغایرتِ تامہ قطعاً نہیں بلکہ اس کے برعکس
یکسانیت کی پرچھائیوں اور غالب کی آشنا روش کا ہر جگہ
مشاہدہ کیا جا سکتا ہے -

''گلِ رعنا'' کا یہ زیرِ بحث، اہم ترین، قابلِ قدر، لائقِ اعتبار
اور بے بہا نسخہ، جس کی دریافت اور نشاندہی کی عزت راقم‌الحروف

کو حاصل ہوئی ، جناب خواجہ محمد حسن[۳۵] کی ملکیت ہے ، جنھیں کوئی نصف صدی سے اس نسخے کے تملک کا شرف حاصل ہے اور یہ تبرک انھیں اپنے نانا خواجہ احمد اللہ مرحوم[۳۶] سے ورثے میں ملا ۔

''گلِ رعنا'' کا یہ قلمی نسخہ بخطِ غالب ہے اور یہ خصوصیت بجائے خود اس نسخے کو دیگر معلوم نسخوں پر امتیاز بخشتی ہے ۔ اس مخطوطے کی ایک دوسری وجہِ امتیاز اور خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس سے پہلی بار اس انتخاب کی تاریخِ ترتیب معلوم ہوتی ہے جو دیگر ماخذ میں ناقص رہ گئی ہے ۔ ''گلِ رعنا'' کے نسخے مخزونہ مالک رام میں ، جیسا کہ پہلے بھی لکھا جا چکا ہے ، مولانا امتیاز علی عرشی کے بقول :

> ''سالِ انتخاب ناقص رہ گیا ہے ، تاہم یہ یقینی ہے کہ وہ قیامِ کلکتہ کا کارنامہ ہے جو ۴ شعبان ۱۲۴۳ھ (۱۹ فروری ۱۸۲۸ع) سے شروع ہو کر ربیع الاول ۱۲۴۵ھ (ستمبر ۱۸۲۹ع) میں ختم ہوا تھا ۔''[۳۷]

خود مالک رام نے اپنے ایک گرامی نامے مورخہ ۱۷ اکتوبر ۱۹۶۹ع میں مجھے تحریر فرمایا ہے :

> ''میرے پاس ''گلِ رعنا'' کا ایک نسخہ ہے لیکن کسی کاتب کا لکھا ہوا ۔ میں قیاس کرتا ہوں کہ اس کی نقل میں تو کوئی غلطی نہیں ہوگی ۔ بد قسمتی سے اس میں دیباچے کے آخر میں تاریخ نہیں دی ہے ۔ کیا یہ ممکن ہے کہ آپ اپنے نسخے کے دیباچے کی تاریخِ کتابت سے مطلع فرمائیں ؟''

''گلِ رعنا'' کے قلمی نسخے (بخطِ غالب) میں غالب نے دیباچے کے

آخر میں غرّہ ربیع الاول ۱۲۴۴ھ کی تاریخ درج کی ہے جو عیسوی "شب و روز، ماہ و سال" کے مطابق منگل ۱۱ ستمبر ۱۸۲۸ع ہوتی ہے۔ اس طرح "گلِ رعنا" کی تاریخِ تالیف پہلی بار سامنے آ رہی ہے اور یہ اطلاع ادبِ غالب میں قیمتی اضافے کی حیثیت رکھتی ہے۔ مولانا غلام رسول مہر فرماتے ہیں:

"یہ امر بطورِ خاص توجہ طلب ہے کہ "اشاریۂ غالب" (از سیّد معین الرحمٰن) میں اس نسخۂ "گلِ رعنا" کے چار صفحوں کا عکس چھاپا گیا ہے جو خود میرزا غالب کے قلم کا لکھا ہوا ہے اور اس سے پہلی مرتبہ "گل رعنا" کی ترتیب کی قطعی اور مستند تاریخ منظر عام پر آئی؛ یعنی غرّہ ربیع الاول ۱۲۴۴ھ مطابق ۱۱ ستمبر ۱۸۲۸ع۔"

دیکھیے: ضمیمہ اشاریۂ غالب، صفحہ ۳۹۹ تا ۴۰۸۔[۳۸]

"غالب ۲۱ فروری ۱۸۲۸ع (۴ شعبان ۱۲۴۳ھ) کو (پنشن کی تقسیم کے قضیے کے سلسلے میں) کلکتے پہنچے۔ یہاں پہنچ کر انھوں نے ۲۸ اپریل ۱۸۲۸ع کو اپنی درخواست گورنر جنرل باجلاس کونسل کی خدمت میں پیش کی تو انھیں دفتر کی طرف سے حکم موصول ہوا کہ:

"یہ پہلے دلی میں انگریز ریزیڈنٹ کے سامنے پیش ہونا چاہیے۔ اس کی رپورٹ پر یہاں مناسب کارروائی کی جائے گی۔" میرزا غالب کے لیے یہ ناممکن تھا کہ واپس دلی آتے اور پھر دوبارہ ہفت خواں طے کر کے کلکتے پہنچتے۔ اس لیے وہ خود تو کلکتے ہی میں رہے اور دلی ریذیڈنسی

میں مقدمے کی پیروی کے لیے خط کے ذریعے لالہ ہیرا لال کو اپنا وکیل مقرر کر دیا ۔ اُن دنوں دلی میں سر ایڈورڈ کولبروک ریذیڈنٹ تھے ۔ کولبروک صاحب نے ۲۴ فروری ۱۸۲۹ع کو اُن کے حق میں رپورٹ صدر کو بھیج دی جس میں اُن کے دعوے کی تائید تھی ۔ دلی سے ابتدائی رپورٹ کے حاصل کرنے ہی میں دس مہینے کا طویل زمانہ گزر گیا اور میرزا یہ سارا عرصہ بے کار کلکتے میں بیٹھے رہے ۔''[۳۹]

اس ''بیکاری'' لیکن بے کلی کے زمانے میں غالب نے ۱۱ ستمبر ۱۸۲۸ع کو ''گلِ رعنا'' ترتیب دی ۔ یہ تاریخ ''گلِ رعنا'' کے دیباچے کی ہے ۔ اس کے خاتمے پر کوئی تاریخ ثبت نہیں ہے ، اس لیے اگر ۱۱ ستمبر ۱۸۲۸ع کو آغازِ کار کی تاریخ فرض کر لیا جائے تو بھی اس انتخاب کی ترتیب اور نقل کا کام ۱۸۲۸ع ہی میں انجام پا گیا ہوگا کیونکہ غالب اس عرصے میں ''بیکار'' تھے اور پھر ایک صادق الولا دوست ، مولوی سراج الدین ، کی فرمائش تھی ۔ بنابریں تعمیلِ ارشاد میں تاخیر روا نہ رکھی گئی ہوگی ــ لیکن اس قیاس آرائی کی گنجائش اسی صورت میں ہے کہ ۱۱ ستمبر ۱۸۲۸ع کو کارِ نقل کے آغاز کی تاریخ پر اصرار کیا جائے ، ورنہ زیادہ قرینِ حقیقت یہی ہے کہ ''گلِ رعنا'' کی تحریر و ترتیب کے بعد دیباچہ لکھا گیا ــ جیسا کہ تصنیف و ترتیب کے کام سے متعلق اصحاب کا قدرتی طور پر ہمیشہ سے بالعموم شیوہ رہا ہے ۔ غالب نے دیباچے میں اس مجموعے کا جس انداز اور جن کلمات میں تعارف کرایا ہے ، اُس سے یہی ظاہر بھی ہوتا ہے ۔

''گل ِ رعنا'' کا یہ بیاض نما مخطوطہ (ایک ورق کے بقدر ناقص الاول) ۸۸ صفحات پر مشتمل ہے ۔ اصل مخطوطے کا سائز سات انچ طول میں اور چار انچ عرض میں ہے ۔ کسی صفحے پر کوئی جدول نہیں ۔ کنارے سے کچھ ہی اندر کی طرف سے عبارت شروع ہو جاتی ہے ۔ کتاب کا مسطر دیباچے اور خاتمے کی فارسی نثری تحریروں میں بالعموم چودہ سطری ہے ۔ انتخاب ِ کلام کی روش ِ تحریر زیادہ تر دائیں سے بائیں سیدھی اور صاف ہے اور سترہ سطری مسطر پر ہے ۔ لیکن یہ روش ِ تحریر بعض صورتوں میں ترچھی مربع نما بھی ہے اور کہیں کہیں دوکالمی بھی ۔ اس صورت میں مسطر کا لحاظ ممکن نہ تھا ، لیکن یوں بھی مسطر کی پابندی سختی سے کی ہی نہیں گئی ۔ یہ کئی جگہ ٹوٹ گئی ہے ۔

اکثر ہلکے آسمانی یا بادامی رنگ کا بدیسی کاغذ غالب کے زیر استعمال رہا ہے ۔ اس مخطوطے کا کاغذ بھی ہلکا بادامی ہے جو ممکن ہے کبھی سفید رہا ہو لیکن اب کہنگی کے آثار ظاہر ہیں ۔ اور رنگ بادامی یا اصلاً ہی تھا یا اب ہو گیا ہے ۔ مخطوطے کا شیرازہ بکھرا ہوا ہے ، اوراق کے کنارے مڑ گئے ہیں ، بعض صورتوں میں جھڑ بھی گئے ہیں ، روشنائی سیاہ استعمال کی گئی ہے ۔

اس مخطوطے کے ابتدائی پانچ صفحات میں غالب کا فارسی نثر میں دیباچہ آیا ہے ۔ دیباچے کے اس قلمی متن کی قراءت ''پنج آہنگ'' (۱۸۴۹ع) اور ''کلیات ِ نثر ِ غالب'' (۱۸۶۸ع) میں شامل ''دیباچۂ گل ِ رعنا'' کے مطبوعہ متن سے خاصی مختلف ہے ۔ اس قلمی دیباچے میں عبارت کے بعض ٹکڑے مطبوعہ سے زیادہ ہیں اور اہمیت کے حامل ہیں ۔ یہاں دیباچہ ''مخطوطۂ گل ِ رعنا'' بخط ِ غالب کے صفحۂ آخر کا

متن بطورِ مثال پیش کیا جاتا ہے ۔ حواشی میں ''پنج آہنگ'' طبع دوم ، مطبع دارالسلام ، دہلی ، اپریل ۱۸۵۳ع اور ''کلیاتِ نثرِ غالب'' طبع اول ، مطبع نولکشور لکھنؤ جنوری ۱۸۶۸ع کے اختلافاتِ نسخ درج کیے جا رہے ہیں :

''. . . دایرہ ہر حرف سر از حلقہ دامے برمے آرد و کلکم از عجز تحریر[۵۰] درکسوتِ ہر نقطہ پشت دستے بر[۵۱] زمین میگزارد* اما[۵۲] خون گرمی انداز مہربانیش را نازم کہ آتش افسردۂ[۵۳] مرا شعلہ ور ساخت و خاک زمین گیر مرا علم رعنائی غبار ارزانی داشت ، فرمان دادہ است کہ[۵۴] منتخبے از دیوان ریختہ و غزلے چند از پارسی در یک سفینہ باہم در آمیزم و این پردۂ دو رنگ بہ پیش طاقِ بینش نظارگیان[۵۵] یکرنگ آویزم ۔ از وے بزبان گفتنی و از من بجان پزرفتنی* ۔[۵۶] بر دلِ[۵۷] سخن پزیر سخن دلپزیر ۔ جوئی دیدہ وران دانشمند نہفتہ مماناد کہ چون در آغاز خارِ جگر کاویِ شوقم ہمہ صرف نگارشِ اشعارِ اردو زبان بود در مسلک این تحریر نیز ہمان جادہ گزاردہ آمد[۵۸] و ہمان را سپردہ شد کہ مباد[۵۹] سررشتہ از کف رود و کار از پرکار افتد ۔ ہر آئینہ این چمنستان را دو در روبروئے[۶۰] ہم کشودم[۶۱] و نخستین در را بہ اشعار ہندی بگوہر آمودم ، در دوم[۶۲] چون

---

*''گذاردن'' اور ''پذیرفتن'' وغیرہ فارسی مصادر کے تمام مشتقات میں ، جہاں ذال مروج ہے ، غالب ''ز'' کے قائل تھے ۔ گلِ رعنا'' میں ان الفاظ کا املا غالب نے ''ز'' ہی سے کیا ہے ۔

آغوش شوق بروے پارسیان واست و نام این سفینہ بزبان ادا شناسان گلِ رعنا ۔ الٰہی این گلِ رعنا را بگوشہ دستار قبول جا دہی و ہر کہ این را گرامی نہد ، سپاسے ازوے بر من نہی ، اللہ بس و ماسوی[۶۳] ہوس ۔ محررہ غرہ ربیع الاول ۱۲۴۴ ہجری ۔"[۶۴]

غالب نے اس "چمنستان" یعنی انتخاب کو دو دروں ، دو حصوں میں تقسیم کیا ہے ۔ پہلا حصہ "اشعار اردو" کے انتخاب پر مشتمل ہے اور اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ میں نے چونکہ ریختہ میں شعر گوئی کا آغاز کیا اس لیے اسی سے آغازِ کتاب کیا ۔ دوسرے حصے یعنی درِ دوم میں فارسی اشعار کا انتخاب درج کیا ہے ، اور اس "سفینے" کا نام بزبانِ ادا شناسان "گلِ رعنا" رکھا گیا ۔

زیرِ نظر مخطوطے میں دیباچے کے ابتدائی پانچ صفحات کے بعد صفحہ ۶ سے "یا اسداللہ الغالب" کا عنوان دے کر اردو اشعار کا انتخاب ہے ۔ پہلی غزل ، غالب کی وہی معروف غزل ہے جس سے اُن کے متداول اردو دیوان کا آغاز ہوتا ہے :

نقش فریادی ہے کس کی شوخیِ تحریر کا
کاغذی ہے پیرہن ، ہر پیکرِ تصویر کا

صفحہ ۶ سے شروع ہو کر صفحہ ۳۴ پر اردو اشعار کا یہ انتخاب "مدت ہوئی ہے یار کو مہماں کیے ہوئے" والی مرصع غزل پر تمام ہوتا ہے ۔ یہ غزل ۱۲۳۱ھ/۱۸۱۶ء کے نو دریافت دیوانِ غالب بخطِ غالب میں موجود نہیں ۔ "نسخۂ حمیدیہ" مکتوبہ ۱۸۲۱ء کے آخر میں "خاتمۂ دیوان" کے بعد جلد ساز نے جو سادہ اوراق لگائے ہیں ، اُن میں پانچ صفحوں پر بدخط اور غلط نگار کاتب

نے (جو سات) غزلیں نقل کی ہیں[۶۵]، ان میں یہ آخری غزل ہے اور "گلِ رعنا" کے زیر نظر مخطوطے کے برعکس، جس میں یہ پوری غزل موجود ہے، "نسخۂ حمیدیہ" میں سترہ کی جگہ سولہ شعر نقل ہوئے ہیں ۔ محذوف شعر یہ ہے :

پھر گرمِ نالہہائے شرربار ہے نفس
مدت ہوئی ہے سیرِ چراغاں کیے ہوئے[۶۶]

یہ پوری غزل "نسخۂ شیرانی" (۱۸۲۶ع) کے متن میں ورق ۹۹ ب اور ۱۰۰ الف پر مندرجہ بالا محذوف شعر سمیت موجود ہے ۔ مخطوطۂ "گلِ رعنا" کے صفحہ ۳۸ پر "مہماں کیے ہوئے" والی غزل کے یہ آخری نو شعر آئے ہیں* :

پھر شوق کر رہا ہے خریدار کی طلب
عرضِ متاعِ عقل و دل و جاں کیے ہوئے
دوڑے ہے پھر ہر ایک گل و لالہ پر خیال
صد گلستاں نگاہ کا ساماں کیے ہوئے
پھر چاہتا ہوں نامۂ دلدار کھولنا
جاں نذرِ دل فریبیِ عنواں کیے ہوئے
مالگے ہے پھر کسو کو لبِ بام پر ہوس[۶۷]
زلفِ سیاہ رخ پہ پریشاں کیے ہوئے
ڈھونڈے ہے پھر کسو کو مقابل میں آرزو[۶۸]
سرمے سے تیز دشنۂ مژگاں کیے ہوئے

---

*یہاں اشعار درج کرتے ہوئے غالب کے املا کی پابندی نہیں کی گئی ۔

اک نوبہارِ ناز کو تاکے ہے پھر نگاہ[69]
چہرہ فروغِ مے سے گلستاں کیے ہوئے
جی ڈھونڈتا ہے پھر وہی فرصت کے رات دن
بیٹھے رہیں تصورِ جاناں کیے ہوئے
پھر دل میں ہے کہ در پہ کسو کے پڑے رہیں[70]
سر زیرِ بارِ منّتِ درباں کیے ہوئے
غالب ہمیں نہ چھیڑ کہ پھر جوشِ اشک سے
بیٹھے ہیں ہم تہیۂ طوفاں کیے ہوئے

صفحہ ۳۴ ہی پر انتخابِ غزلیاتِ اُردو کے فوراً بعد فارسی نثر میں یہ پانچ سطریں ہیں :

''سلسلہ جنبانی در دوم این رنگین چمن موسوم بہ گلِ رعنا در عرضِ مذاق زبانِ پارسی کہ صہبائے حریف افگن است و بادۂ مرد آزما ، ازانجا کہ ہنوز این گہرہائے شاہوار را برشتۂ نمطِ حروفِ تہجی نکشیدہ ام و این اوراقِ پراگندہ را شیرازۂ جمعیت تدوین نبستہ فروہیدہ فرہنگانِ بخردی پیشہ و سنجیدہ آہنگانِ موزونی اندیشہ خردہ بر بے ربطی تحریر نگیرند و عذر تنک سرمایگانِ فطرت و بے دماغانِ عالم فرصت بپزیرند ۔''

یہ نثر دراصل اس رنگین چمن موسوم بہ ''گلِ رعنا'' کے درِ دوم کی ''گریز'' ہے ۔ ان تمہیدی سطور کے فوراً بعد اگلے صفحے (۳۵) سے فارسی اشعار کا انتخاب شروع ہو جاتا ہے جس کا آغاز ''قصیدہ در مدحِ اسٹرلنگ'' سے ہوا ہے ۔ اس تمہیدی عبارت سے ایک بڑی

اہم بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ ''گلِ رعنا'' کی ترتیب و تدوین کے زمانے (ستمبر ۱۸۲۸ع) تک غالب کے فارسی کلام کی حروفِ تہجی کے اعتبار سے ترتیب یعنی ردیف وار تقسیم عمل میں نہیں آئی تھی ۔

''گلِ رعنا'' کے زیرِ نظر مخطوطے کے حصۂ فارسی میں قصیدہ ، قطعات اور مثنوی کے اشعار کے علاوہ ستائیس متفرق غزلوں سے اشعار منتخب کیے گئے ہیں ۔ غزلیں بلا قید و ترتیبِ ردیف جمع کر دی گئی ہیں ؛ مثلاً پہلی غزل ردیف ''ن'' سے ، دوسری ''الف'' اور آخری غزل ردیف ''ر'' سے لی گئی ہے ۔ مولانا مرتضٰی حسین فاضل لکھنوی کا یہ کہنا صحیح نہیں کہ :

> ''گلِ رعنا'' میں پہلی مرتبہ فارسی کلام مرتّب شکل میں ظہور پذیر ہوا ۔''[۱]

مولانا امتیاز علی عرشی نے ''گلِ رعنا'' کے نسخۂ مالک رام کے بارے میں لکھا ہے کہ :

> ''اس کے حصۂ فارسی میں تو صرف منتخب غزلیں درج کی گئی تھیں ، لیکن ریختہ میں سے دو چار غزلیں لے کر باقی میں سے اچھے اچھے شعر چن لیے تھے ۔''[۲]

لیکن ''گلِ رعنا'' کے زیرِ نظر مخطوطے ، بخطِ غالب ، سے اس بیان کی تائید نہیں ہوتی ۔[۳] اس کے حصۂ فارسی میں صرف غزلیں ہی نہیں ، قصیدے اور مثنوی کی اصناف سے بھی شعر منتخب کیے گئے ہیں ۔ نیز ''منتخب غزلیں'' زیادہ تر پوری کی پوری ہی نقل ہوئی ہیں اور ''ریختہ میں سے دو چار غزلیں'' نہیں بلکہ ایک سو سے بھی زیادہ غزلیں لی گئی ہیں ۔

فارسی اشعار کا انتخاب صفحہ ۳۵ سے شروع ہو کر صفحہ ۶۹

پر ختم ہوتا ہے - صفحہ ۵۷ پر ایک فارسی غزل کے آٹھ اشعار کو غالب نے چوپارہ کے سے انداز میں رقم کیا ہے :

- خوشا جانے کز اندوہے فرو گیرد سراپایش   ز نومیدی توان پرسید لطفِ انتظارِ ما

فروزد ہر قدر رنگِ گل افزاید تب و تابش
کبابِ آتشِ خویش است پنداری بہارِ ما

چو بوئے گل جنون تازیم از مستی چہ می پرسی
گسستن وارد از صد جا عنانِ اختیارِ ما

شکستن بر سرِ راہِ تمنائے وا دارد
سرِ ہر جنس ہیرو داز خویش میگرود دیارِ ما

حریفان غمزۂ شوخی عشق ترا بے پردہ دیدہ ست
اما گر نہ گشتے در طلسمِ گل پردہ دارِ ما

بموز از مستی ذوقِ تو می بالد تماشائے
بموجِ بادہ ماند پرزدنِ شمعِ مزارِ ما

پے تسکین حرف و شیوۂ نالہ نتوان مشکل
سبو سنگ فلاطون مرہم اسرارِ کوہسارِ ما

خوشا آوارگی گر در نوردِ شوق بر بندد   بہ تارِ دامنے شیرازۂ مشتِ غبارِ ما[45]

نودریافت دیوانِ غالب ، بخطِ غالب ، میں بھی غالب نے طرح طرح سے ترچھے مربعوں میں اشعار رقم کیے ہیں - "مرقعِ غالب" (پرتھوی چندر) میں بھی بخطِ غالب اس نوع کی کتابت کی اِکا دُکا مثالیں مل جاتی ہیں - ڈاکٹر گیان چند نے اسے غالب کی "رنگیں مزاجی" سے تعبیر کیا ہے -[۷۶]

"گلِ رعنا" کے زیرِ نظر مخطوطے (۱۸۲۸ع) میں یہ غزل بارہ اشعار پر مشتمل ہے - غالب کے "دیوانِ فارسی" (۱۸۴۵ع) اور کلیاتِ غالب فارسی (۱۸۶۳ع) میں بھی اشعار کی تعداد گو یہی رہی ہے ، لیکن ترتیب بدل گئی ہے - اخیر عمر میں نواب رام پور کی فرمائش پر غالب نے اپنے فارسی کلام کا انتخاب کیا اور ۲۴ ستمبر ۱۸۶۶ع کو انھیں بھیجا - اس انتخاب میں اس غزل کے صرف دو شعر آئے ؛ ایک مطلعِ ثانی اور دوسرا یہ شعر :

فروزد هر قدر رنگِ گل ، افزاید تب و تابش
کبابِ آتشِ خویش است ، پنداری ، بہارِ ما[۷۷]

"گلِ رعنا" کا یہ دوسرا در ، یعنی اشعارِ فارسی کا انتخاب ، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ، صفحہ ۶۹ پر ختم ہو جاتا ہے - اس کے بعد خاتمہ "گلِ رعنا" کی دو نثری تحریریں ہیں جو صفحہ ۸۳ کی ابتدائی تین سطروں پر تمام ہوتی ہیں - دوسری آخری عرض داشت وہ ہے جو انھوں نے اودھ کے نائب السلطنت معتمد الدولہ سیّد محمد خاں بہادر عرف آغا میر کی خدمت میں پیش کرنے کے لیے لکھی تھی -

غالب پنشن کے مقدمے کے سلسلے میں کلکتہ جاتے ہوئے لکھنؤ میں کئی ماہ ٹھہرے رہے - اسی عرض داشت کے شروع میں وہ کہتے ہیں کہ لکھنؤ میں مہربانوں کی توجہ سے میرا ذکر رفتہ رفتہ سیّد آغا میر کی بزم میں پہنچا جو معتمدالدولہ کے خطاب سے مشرّف

تھے ۔ ''ازاں جانب ایمای کششے رفت'' ملاقات کا انتظام ہوا ۔ اس وقت غالب کہتے ہیں کہ قصیدہ نہ کہا جا سکا[۷۸] اور صنعتِ تعطیل میں ایک مختصر فارسی نثر لکھ لی :

''طبع از فکرِ قصیدہ شنگی کرد و سینہ بر ایں آرزو تنگی ۔ جنونِ شوقم بہ بیدایِ نثر انداخت و سوادِ عبارتے ہم در صنعتِ تعطیل روشن ساخت ۔''

''اگرچہ وقت اقتضای دیدنِ آن جاہ مند نکرد و آن ہوس از سینہ بدر رفت'' اور یہ ملاقات اس وجہ سے نہ ہو پائی کہ غالب نے ملاقات کی جو شرطیں پیش کی تھیں[۷۹] ، وہ منظور نہ ہوئیں ۔ بہرنوع ''گلِ رعنا'' کا زیرِ نظر مخطوطہ صفحہ ۸۳ پر بخطِ غالب آغا میر کے نام صنعتِ تعطیل میں فارسی نثر کی ان چار سطروں پر تمام ہوتا ہے :

- ''طمع مرہم دارد کہ گرد ملال[۸۰] حال مرا درہم و[۸۱] دلِ کم حوصلہ درد مرا رسوا در عالم
- کردہ احکم الحکام و صمد العلام سرو سرکردۂ[۸۲] اہلِ کرم عمدۂ امراء مدارالمہام
- والا ہمم را عمرِ دوام اساس و امر عالم مطاع و حکم عدو کاہ[۸۳] و دل آسودہ
- و طالع مسعود عطا دارد محرر دعاگو محمد اسداللہ''[۸۴]

''محررِ دعاگو محمد اسداللہ'' کو سطر سے قدرے الگ کر کے ترچھا دستخط نما انداز میں لکھا گیا ہے ۔

''گلِ رعنا'' بخطِ غالب کے زیرِ نظر قلمی نسخے کے آخر میں سرِ اسم ''محمد'' موجود ہے ۔ ''محمد'' کا ٹکڑا ابتداءً غالب کا جزوِ اسم تھا ، لیکن بعد میں یہ موقوف ہوا ۔ ۱۸۵۸ع میں تفتہ اور آرام

وغیرہ کی زیرِ نگرانی مطبع مفیدِ خلائق آگرہ سے غالب کی مشہور کتاب ''دستنبو'' شائع ہوئی۔[85] تفتہ نے پوچھا تھا کہ سرورق پر ''اسد اللہ خاں'' کے بجائے ''محمد اسداللہ خاں'' کیوں نہ لکھا جائے؟ غالب ، ۱۷ ستمبر ۱۸۵۸ع کو جواباً لکھتے ہیں :

''سنو صاحب! لفظ مبارک میم ، حا ، میم ، دال (محمد) ، اس کے ہر حرف پر میری جان نثار ہے ، مگر چونکہ یہاں سے ولایت تک حکام کے ہاں سے یہ لفظ ، یعنی ''محمد اسد اللہ خاں'' نہیں لکھا جاتا ، میں نے بھی موقوف کر دیا ہے۔''[86]

''خاتمہ' گلِ رعنا'' کے فوراً بعد صفحہ ۸۳ ہی کی خالی جگہ سے شکستہ خفی قلم میں ''ولہ'' کا عنوان دے کر ''مثنوی بادِ مخالف'' یا ''آشتی نامہ'' شروع ہو جاتی ہے۔ ''گلِ رعنا'' میں منقول اس کی روایت ، مثنوی کی مروجہ روایت سے مختلف ہے۔ صفحہ ۸۳ پر اس مثنوی کے بہ ترتیبِ ذیل یہ پندرہ شعر آئے ہیں :

ولہ[87]

(۱) اے تماشائیانِ بزمِ سخن
وے مسیحا دمانِ نادر فن

(۲) اے گران مایگانِ عالمِ حرف
خوش نشینانِ ایں بساطِ شگرف

(۳) اے سخن را طرازِ جاں دادہ
صفحہ را سازِ گلستاں دادہ[88]

(۴) عطر بر مغزِ گیتی افشاناں
پہلوانانِ پہلوی داناں[89]

(۵) اے گرامی فنانِ ریختہ گو
نغز دریا کشانِ عربدہ جو[۹۰]

(۶) اے سخن پرورانِ کلکتہ
وے بلند اخترانِ کلکتہ[۹۱]

(۷) ہر یکے صدرِ بزمِ بارگہے
شمعِ خلوت سرائے کارگہے[۹۲]

(۸) ہر یکے پیش تازِ قافلۂ
ہر یکے کدخدای مرحلۂ[۹۳]

(۹) اے بہ شغلِ وکالت آمادہ
دادِ غم خواری جہاں دادہ[۹۴]

(۱۰) اے شکرفانِ عالمِ انصاف
بہ سفارت رسیدہ از اطراف[۹۵]

(۱۱) اے رئیسانِ این سوادِ عظیم
وے فراہم شدہ ز ہفت اقلیم

(۱۲) ہمچو من آرمیدۂ ایں شہر
بہرِ کارے رسیدۂ ایں شہر

(۱۳) اسد اللہ خان ہیچمداں
جادہ پیمائے وادیٔ حرماں[۹۶]

(۱۴) گرچہ ناخواندہ میہمان شماست
بے سخن ریزہ چینِ خوانِ شماست[۹۷]

(۱۵) بہ تظلّم رسیدہ است ایں جا
بہ امید آرمیدہ است ایں جا[۹۸]

"دیوانِ غالب فارسی" (۱۸۴۵ع) میں اس مثنوی کے اشعار کی قراءت اور ترتیب "گلِ رعنا" کے آخر میں منقول اس مثنوی

سے مختلف ہے ۔ دیوان میں اس مثنوی کا نظر ثانی شدہ متن شامل ہے ۔ اس نظر ثانی میں اشعار کی ترتیب بدل گئی ہے ۔ بعض مؤخر شعر مقدم اور بعض مقدم شعر مؤخر ہوگئے ہیں ۔ بعض اشعار میں ترمیم عمل میں آئی ہے اور کچھ اشعار حذف بھی کر دیے گئے ہیں ۔

۱۹۴۷ع میں مسعود حسن رضوی ادیب نے ''متفرقاتِ غالب'' کے نام سے اپنے ذاتی کتب خانے کی ایک قلمی بیاض سے غالبیات کے سلسلے کا کچھ نیا مواد ترتیب و توضیح کے ساتھ شائع کیا تھا ۔ اس میں یہ مثنوی بھی موجود ہے ۔ وہ لکھتے ہیں :

> ''یہ مثنوی غالب کے کلّیاتِ نظم میں ''بادِ مخالف'' کے نام سے شامل ہے مگر اس میں کہیں کہیں لفظی ترمیم کر دی گئی ہے ۔ کہیں کوئی شعر ، کہیں کئی شعر گھٹا یا بڑھا دیے گئے ہیں اور کہیں شعروں کی ترتیب بدل دی گئی ہے . . . اس بیاض میں اس کی وہی شکل ہے جس میں وہ کلکتے والوں کے سامنے پیش کی گئی تھی ۔''[۹۹]

''متفرقاتِ غالب'' میں شامل ''بادِ مخالف'' کا متن ''گلِ رعنا'' کے آخر میں منقول ، اس مثنوی کی قراءت اور ترتیب سے تمام کا تمام تو نہیں ، لیکن بڑی حد تک ملتا ہے ۔ مثنویِ مذکور کی وہ روایت بھی ، معمولی فرق سے قطعِ نظر ، ان اشعار کی قراءت اور ترتیب سے کم و بیش مطابقت رکھتی ہے جسے حکیم حبیب الرحمٰن خاں مرحوم (ڈھاکا) کے ذخیرۂ کتب میں محفوظ ، غالب کے ایک فارسی مجموعے سے نقل کر کے قاضی عبدالودود نے اسلامک ریسرچ ایسوسی ایشن ''مسلینئی'' ، جلد ۱ ، بابت ۱۹۴۸ع میں شائع کیا تھا ۔

اس مثنوی کا ایک متن سیّد اکبر علی ترمذی کی مرتّبہ کتاب

''نامہائے فارسیِ غالب''[۱۰۰] میں بھی شائع ہوا ہے جو کچھ اختلاف کے ساتھ وہی ہے جو غالب کے ''دیوانِ فارسی'' میں ہے۔ راقم الحروف کی رائے یہ ہے کہ ''گلِ رعنا'' کے زیرِ نظر مخطوطے کے آخر میں ''بادِ مخالف'' کی جو شکل ضبطِ تحریر میں آئی ہے، دراصل یہ اس صورت میں ہے جس صورت میں یہ اول اول سخن ورانِ کلکتہ کے سامنے پیش کی گئی تھی۔

غالبیات میں ''گلِ رعنا'' کی بڑی اہمیت ہے۔ نو دریافت دیوانِ غالب بخطِ غالب (۱۲۳۱ھ/۱۸۱۶ع) کے بعد یہ واحد مجموعہ ہے جو پورے کا پورا غالب کے اپنے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے۔ اس سے غالب کے اندازِ نگارش اور طرزِ املا کے بارے میں بہت سی باتیں نظر کے سامنے آتی ہیں۔ غالب کے اردو اور فارسی کلام کی تاریخی ترتیب اور فنی ارتقاء کے منازل و مراحل کے تعیّن میں اس سے بڑی مدد ملتی ہیں۔

''گلِ رعنا'' کا یہ مخطوطہ، نو دریافت دیوان (۱۸۱۶ع)، نسخۂ حمیدیہ (۱۸۲۱ع) اور نسخۂ شیرانی (۱۸۲۶ع) کے بعد اشعارِ غالب کا قدیم ترین متن پیش کرتا ہے۔ یہ اب سے قریب ڈیڑھ سو برس پہلے کا لکھا ہوا ہے اور خود غالب کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے، اس لیے اختلافِ نُسخ ظاہر کرنے کے لیے بھی اس کی بڑی بنیادی اہمیت ہے۔

''گلِ رعنا'' (غرّہ ربیع الاول ۱۲۴۴ھ/۱۱ ستمبر ۱۸۲۸ع) میں کچھ ایسا اردو کلام بھی شامل ہے جو ''نسخۂ شیرانی'' (۱۲۴۲ھ/۱۸۲۶ع) میں موجود نہیں، ــــ یہ لازماً ۱۲۴۲ ہجری اور ربیع الاول ۱۲۴۴ ہجری کی درمیانی مدت میں لکھا گیا ہے۔ غالب

کے فارسی کلام کی پہلی تاریخی حد بندی کرنے میں بھی ''گلِ رعنا'' کو بڑی بنیادی حیثیت اور اہمیت حاصل ہے۔

اب ان تیرہ فارسی رباعیوں کے علاوہ جو نو دریافت دیوانِ غالب (۱۸۱٦ع) میں شامل ہیں اور اس فارسی قصیدے کو چھوڑ کر، جو ''نسخۂ حمیدیہ'' (۱۸۲۱ع) میں ''فاتحۃ الکتاب'' کے طور پر شامل ہے[101]، غالب کے فارسی کلام کی پہلی تاریخی حد بندی ''گلِ رعنا'' ہی کی بنیاد پر ہوگی۔ اس مخطوطے سے اردو اور فارسی کے تقریباً نو سو اشعار اور چند فارسی نثروں کی تصحیح بھی ہوتی ہے اور بعض اہم اختلافات کا پہلی بار علم ہوتا ہے۔ میں اس نادر نسخے کی شایانِ شان اشاعت کی فکر میں ہوں۔

حواشی

۱- دیکھیے ایک قیمتی مضمون: غالب کا کلکتہ، از پروفیسر حمید احمد خاں، ماہِ نو کراچی، فروری ۱۹۵۰ع، صفحہ ۲۴ - ۲۷ -

۲- مولوی سراج الدین احمد کے لیے رجوع کیجیے:

(الف) آثارِ غالب، قاضی عبدالودود، صفحہ ۵۷ و ما بعد، در: علی گڑھ میگزین، غالب نمبر ۴۹ - ۱۹۴۸ع -

(ب) بزمِ غالب، عبدالرؤف عروج، ادارۂ یادگارِ غالب، کراچی، ۱۹٦۹ع، صفحہ ۱۹۱ - ۱۹۲ -

۳- اُردوئے معلّٰی، طبع اوّل: اکمل المطابع، دہلی، ۱۸٦۹ع، صفحہ ۲۸۸ -

۴- پنج آہنگ، طبع اوّل: مطبع سلطانی، قلعہ دہلی، ۱۳ رمضان ۱۲٦۵ھ/ ۴- اگست ۱۸۴۹ع -

۵- کلّیاتِ نثر غالب فارسی، طبع اوّل: مطبع نولکشور، لکھنؤ، جنوری ۱۸٦۸ع -

۶- ضمیمہ دیوانِ غالب مع شرح ، حسرت موہانی ، ۱۹۰۶ع ، صفحہ ۱۶۱ -

۷- غالب ، طبع چہارم ، عالمگیر الیکٹرک پریس ، لاہور ، ۱۹۴۶ع ، صفحہ ۳۸۳ -

غالب ، طبع سوم ، ۱۹۴۴ع (صفحہ ۳۸۳) اور طبع دوم ۱۹۴۱ع (صفحہ ۳۸۹) میں مولانا غلام رسول مہر نے لکھا تھا کہ :

"میں جس حد تک معلوم کر سکا ہوں یہ مجموعہ (گلِ رعنا) کبھی شائع نہیں ہوا - سنا ہے کہ اس کا ایک نسخہ مولانا حسرت موہانی کے پاس ہے -"

غالب ، طبع اول ، ۱۹۳۶ع (صفحہ ۲۹۴) میں مولانا غلام رسول مہر نے یہ لکھا تھا کہ :

''میں جس حد تک معلوم کر سکا ہوں ، یہ مجموعہ (گلِ رعنا) کبھی شائع نہیں ہوا ، اور نہ اس کا کہیں سے پتہ مل سکا ہے -''

۸- مالک رام ، نگار ، لکھنؤ ، جولائی ۱۹۶۰ع ، صفحہ ۲۴ -

۹- (الف) امتیاز علی عرشی ، دیباچہ دیوانِ غالب نسخۂ عرشی ، ۱۹۵۸ع ، صفحہ ۲۰ -

(ب) امتیاز علی عرشی ، دیباچہ انتخابِ کلامِ غالب ، ۱۹۴۲ع ، صفحہ : ک -

۱۰- حسرت موہانی کے قیمتی ذخیرۂ کتب کا ذکر کرتے ہوئے بابائے اردو نے ایک موقع پر لکھا ہے کہ :

''حسرت موہانی کی وفات ہر اعتبار سے صدمۂ عظیم ہے لیکن ایک بات کا مجھے بہت زیادہ افسوس ہے ؛ اُن کے کتب خانے میں اُردو کا بہت اچھا اور بیش بہا ذخیرہ ہے - بہت سے مخطوطات ، پرانے تذکرے ، قدیم اساتذہ کا کلام ، پرانے اخبار اور رسالے اور بہت سی ایسی مطبوعات ہیں جو اب نایاب ہیں اور جو اُنھوں نے بڑی احتیاط اور محنت سے جمع کی تھیں - میں نے بارہا اِس طرف توجہ دلائی اور کہا کہ اِس ذخیرے کو کسی ایسی جگہ محفوظ کر دیجیے کہ تلف ہونے سے بچ جائے . . . اب اُن کے انتقال کے بعد نہ معلوم اس کا کیا حشر ہوگا - ہماری بے شمار عزیز چیزیں ، خاص کر کتب خانے تباہ و برباد ہو چکے ہیں اور ہو رہے ہیں -

ان کو تلف ہونے سے بچانا ہمارا بہت بڑا فرض ہے۔''
(چند ہم عصر ، مطبوعہ ۱۹۵۹ع ، صفحہ ۳۶۳)

۱۱- مالک رام ، نگار ، لکھنؤ ، جولائی ۱۹۶۰ع ، ص ۲۳ - یہ مضمون افکار ، کراچی ، غالب نمبر فروری - مارچ ۱۹۶۶ع میں بھی انتخاب ہوا (صفحہ ۱۴۹ - ۱۶۸)۔

۱۲- نذر ذاکر ، دہلی ، ۱۹۶۸ع ، صفحہ ۳۹۷ - ۴۲۰ - مقالہ : ''گل رعنا ــ غالب کا گمشدہ انتخاب ۔''

۱۳- دیباچہ ، دیوان غالب اُردو ، نسخۂ عرشی ، ۱۹۵۸ع ، صفحہ ۲۱ ، نیز صفحہ ۸۱ ، ۸۲ ۔

۱۴- اِشاریۂ غالب ، ڈاکٹر سیّد معین الرحمٰن ، پنجاب یونیورسٹی ، لاہور ، فروری ۱۹۶۹ع ۔

۱۵- نسخۂ گل رعنا (بہ خط غالب) ، سیّد معین الرحمٰن ، نقوش ، لاہور ، غالب نمبر ، حصہ دوم ، اکتوبر ۱۹۶۹ع ، صفحہ ۳۲۷ - ۳۳۳ ۔

۱۶- گل رعنا ، بخط غالب کے علاوہ اسی زمانے میں راقم الحروف نے اس کے ایک نسبتاً کم اہم لیکن مخفی قلمی نسخے کی بھی پہلی بار نشان دہی کی تھی :

''گل رعنا'' کا ایک خطی نسخہ لاہور میں حکیم محمد نبی جمال سویدا صاحب نبیرۂ حکیم اجمل خاں مرحوم کے پاس محفوظ ہے ۔''
(اِشاریۂ غالب ، سیّد معین الرحمٰن ، ۱۹۶۹ع ، ص ۲۶۶)

''حکیم محمد نبی سویدا صاحب (لاہور) کے مخزونہ نسخۂ گل رعنا کے مخطوطے کا کاتب مجہول الاسم ہے ، لیکن اس کی کتابت بہر طور معاصر ہے ۔'' (اِشاریۂ غالب ، صفحہ ۲۹۹)

۱۷- ہماری زبان ، علی گڑھ ، یکم ستمبر ۱۹۷۰ع ، صفحہ ۳ ۔

۱۸- یہ مضمون ''قومی زبان'' کراچی کی ایک اشاعت میں بھی چھپا ۔

۱۹- اِس بیان سے بعض حلقوں میں یہ غلط فہمی پیدا ہوئی کہ راقم الحروف نے گویا نو دریافت مخطوطۂ ''گل رعنا'' بخط غالب کے سب عکس عرشی زادہ کو ارسال کر دیے ہیں - حقیقت یہ ہے کہ مخطوطے کے صرف چار مذکورہ صفحات کے عکس عرشی زادہ کو بھیجے گئے ہیں ، نہ یہ کہ مخطوطے کے کل عکس ۔

۲۰- ہماری زبان ، علی گڑھ ، یکم ستمبر ۱۹۷۰ع ، صفحہ ۵ -
۲۱- بحوالہ نقوش ، لاہور ، غالب نمبر ۳ ، ۱۹۷۱ع ، صفحہ ۵۶۵ -
۲۲- ہماری زبان ، علی گڑھ ، یکم ستمبر ۱۹۷۰ع ، صفحہ ۵ -
۲۳- دیباچہ مکاتیب غالب ، طبع چہارم ، ۱۹۴۶ع ، صفحہ ۲۲۰ -
۲۴- مولانا امتیاز علی عرشی ، دیباچہ مکاتیب غالب ، طبع چہارم ، صفحہ ۲۲۸ -
۲۵- مولانا امتیاز علی عرشی ، ایضاً ، صفحہ ۲۲۸ -
۲۶- مرقّع غالب ، پرتھوی چندر ، حصہ دوم ، صفحہ ۲۳۶ پر غالب نے لکھا ہے : ''جڑ اوکھاڑ ڈالی'' - یہاں ''ڈ'' پر ''ط'' کی جگہ نقطے ہیں -
۲۷- مرقّع غالب ، پرتھوی چندر ، دہلی ۱۹۶۶ع ، حصہ دوم ، صفحہ ۳۰۰ -
۲۸- مرقّع غالب ، ایضاً ، صفحہ ۲۸۲ -
۲۹- دیباچہ مکاتیب غالب ، طبع چہارم ، صفحہ ۲۳۳ -
۳۰- (الف) نقوش ، لاہور ، غالب نمبر ۲ ، ۱۹۶۹ع ، صفحہ ۲۸۸ و ۲۹۶ -
(ب) دیوان غالب بخط غالب نسخۂ عرشی زادہ ، دہلی ۱۹۶۹ع ، صفحہ ۱۲۱ ، کالم ۲ و صفحہ ۱۲۵ آخری سطر -
۳۱- مرقّع غالب (پرتھوی چندر) کا پہلا حصہ صفحہ ۱۹۲ پر ختم ہوتا ہے - دوسرے حصے پر ، جو اسی مجلّد میں ہے ، صفحات کے نمبر نہیں ڈالے گئے - حصہ دوم کو ، جس میں غالب کے نوشتہ خطوط وغیرہ کے عکس شامل ہیں ، اگر صفحہ ۱۹۳ سے سلسلہ وار نمبر دیں تو ''مرقّع غالب'' کی مجموعی ضخامت ۳۰۰ صفحات پر تمام ہوگی - ان ڈالے گئے صفحات کے مطابق ''فقط'' کی یہ طغرائی علامت صفحہ ۲۱۳ ، ۲۱۵ ، ۲۱۸ ، ۲۳۴ ، ۲۴۸ ، ۲۴۹ ، ۲۵۶ ، ۲۵۹ ، ۲۶۴ ، ۲۷۳ ، ۲۷۸ ، ۲۹۶ اور صفحہ ۲۹۸ وغیرہ پر دیکھی جا سکتی ہے -
۳۲- مولانا امتیاز علی عرشی ، دیباچہ مکاتیب غالب ، طبع چہارم ، صفحہ ۲۲۰ -
۳۳- دیباچہ مکاتیب غالب ، طبع چہارم ، صفحہ ۲۳۰ -
۳۴- مقدمہ خطوط غالب ، ۱۹۴۱ع ، بحوالہ مکاتیب غالب (عرشی) ، طبع دوم ، ۱۹۴۳ع ، صفحہ ۲۰۶ -

۳۵۔ ''کسو'' کے قافیے کے ساتھ غالب کے اُردو دیوان کا واحد شعر
یہ ہے :

کیوں ڈرتے ہو عشاق کی بے حوصلگی سے ؟
یاں تو کوئی سنتا نہیں فریاد کسو کی

اس غزل کا قدیم ترین ماخذ ''نسخۂ شیرانی'' (۱۸۲۶ع) ہے۔
گویا ''گل رعنا'' کی تسوید (۱۸۲۸ع) سے پہلے غالب یہ
غزل کہہ چکے تھے۔ نسخۂ شیرانی میں یہ غزل سات اشعار پر
مشتمل ہے۔ متداول دیوان میں اس غزل کے اشعار کی تعداد پانچ
رہ گئی ہے۔ ''گل رعنا'' میں بھی یہ غزل شامل ہے لیکن صرف
چار اشعار انتخاب کیے گئے ہیں۔ ان چار اشعار میں سے ایک شعر
''کسو'' کے قافیے والا بھی ہے مگر مصرع ثانی کی شکل یہ ہے :

صاحب! کوئی سنتا نہیں فریاد کسو کی

''نسخۂ شیرانی'' میں بھی مصرعے کی یہی صورت ضبط میں
آئی ہے۔

۳۶۔ دیوان غالب ، طبع سوم ، مطبع احمدی واقع شاہدرہ ، دہلی ، جولائی
۱۸۶۱ع ، صفحہ ۸۸۔
بحوالہ مالک رام ، مقدمۂ دیوانِ غالب ، صدی ایڈیشن ، دہلی ،
صفحہ ۲۳۔

۳۷۔ متداول دیوان میں باعتبارِ ترتیب یہ پندرھواں شعر ہے۔

۳۸۔ مولانا امتیاز علی عرشی ، دیباچہ مکاتیبِ غالب ، طبع چہارم ،
صفحہ ۲۲۶۔

۳۹۔ دیباچہ مکاتیبِ غالب ، طبع چہارم ، صفحہ ۲۰۳۔

۴۰۔ دیباچہ مکاتیبِ غالب ، طبع چہارم ، صفحہ ۲۲۳۔

۴۱۔ یعنی ''محقق طوسی'' مصنفِ ''اخلاقِ ناصری'' اور ''معیارالاشعار''
وغیرہ۔ ولادت : ۲۱ فروری ۱۲۰۱ع ، وفات : ۲۷ جون ۱۲۷۴ع۔
تفصیل کے لیے دیکھیے مضمون ''محقق طوسی'' از فاضل لکھنوی ،
الواعظ ، لکھنؤ ، جولائی ۱۹۵۰ع و جولائی ۱۹۵۱ع۔

۴۲۔ عودِ ہندی ، مرتبہ مرتضٰی حسین فاضل لکھنوی ، لاہور ، جون
۱۹۶۷ع ، صفحہ ۵۳ ، ۵۴۔

۴۳- مولانا امتیاز علی عرشی ، دیباچہ مکاتیبِ غالب ، طبع چہارم ، صفحہ ۲۲۳ -

۴۴- مقدمہ دیوانِ غالب اُردو بخطِ غالب ، نسخۂ عرشی زادہ ، دہلی ، ستمبر ۱۹۶۹ع ، صفحہ ۲۰ -

۴۵- خواجہ محمد حسن صاحب بڑی خوبیوں کے بزرگ ہیں - وہ ۱۹۰۲ع میں پیدا ہوئے - تقسیمِ ہند کے وقت امرتسر سے ہجرت کر کے لاہور آئے اور مصروف کاروباری زندگی بسر کرنے کے بعد ایک طرح سے ریٹائرڈ زندگی گزار رہے ہیں - لیکن ۷۲ برس کی عمر کے باوجود توانائی اور قوتِ عمل کے اعتبار سے اُن کی زندگی آج کل کے نوجوانوں سے زیادہ بھرپور ہے - خواجہ صاحب کے تین صاحبزادے ہیں اور ماشاءاللہ تینوں عملی زندگی میں بڑے کامیاب ہیں - سب سے بڑے تجمّل حسین مرچنٹ ، ایئرفورس میں ونگ کمانڈر ہیں - منجھلے خالد حسن بہت اچھے آرٹسٹ ہیں اور مستقلاً لندن میں بس گئے ہیں - چھوٹے حسن طارق پاکستان کے مشہور فلم ڈائریکٹر ہیں اور لاہور ہی میں آباد ہیں -

۴۶- خواجہ احمد اللہ مرحوم امرتسر میں کشمیری شالوں کے بہت بڑے سوداگر تھے اور اپنے اس کاروبار کے سلسلے میں اُن کا اکثر دلی آنا جانا رہتا تھا - اُنھوں نے ۸۵ اور ۹۰ برس کے درمیان عمر پائی اور ۱۹۱۶ع میں انتقال کیا -

۴۷- دیباچہ دیوانِ غالب اُردو ، نسخۂ عرشی ، صفحہ ۲۱ -

۴۸- نقوش ، لاہور ، غالب نمبر ۳ ، ۱۹۷۱ع ، صفحہ ۲۱۴ -

۴۹- مالک رام ، ذکرِ غالب ، طبع چہارم ، دہلی ۱۹۶۴ع ، صفحہ ۶۹ ، ۷۲ -

۵۰- پنج آہنگ ، طبع دوم ، دہلی ، اپریل ۱۸۵۳ع (=پ) : ''از عجزِ تحریر'' ندارد -

کلیاتِ نثرِ غالب ، طبع اوّل ، لکھنؤ ، جنوری ۱۸۶۸ع (=ک) : ''از عجزِ تحریر'' ندارد -

۵۱- پ ، ک : ''بہ'' بجائے : بر -

۵۲- پ ، ک : ''اما'' ندارد -

۵۳- ک : ''فشردۂ'' بجائے : افسردہ -

۵۴- پ ، ک : ''تا'' بجائے : کہ -

۵۵- پ ، ک : ''نظارگیانِ یکرنگ'' ندارد ۔

۵۶- پ ، ک : ''پذیرفتنی'' بجائے : پزرفتنی ۔ نیز پ میں اسے ''ز'' سے لکھا گیا ہے جبکہ ک میں ''ذ'' سے ۔

۵۷- پ ، ک : ''بر دل سخن پذیر سخن دل پذیر جوئی دیدہ وران دانشمند نہفتہ مماناد کہ'' ندارد ۔

۵۸- پ ، ک : ''آمد'' ندارد ۔

۵۹- پ ، ک : ''کہ مباد سر رشتہ از کف رود و کار از پرکار اُفتد'' ندارد ۔

۶۰- پ ، ک : ''رو'' ندارد ۔

۶۱- پ ، ک : ''و'' ندارد ۔

۶۲- پ ، ک : ''دوپمین در'' بجائے : در دوم ۔

۶۳- پ ، ک : ''باقی'' بجائے : و ماسویٰ ۔

۶۴- پ ، ک : ''محررہ غرہ ربیع الاوّل ۱۲۴۴ ہجری'' میں یہ علامت ندارد ۔

۶۵- پروفیسر حمید احمد خاں ، نسخۂ حمیدیہ ، لاہور ، ۱۹۶۹ع ، صفحہ ۲۸۱ ۔

۶۶- ''نسخۂ حمیدیہ'' سے محذوف یہ شعر ''نسخۂ شیرانی'' میں باعتبارِ ترتیب غزل کا چوتھا شعر ہے ۔ جب کہ نسخہ ''گلِ رعنا'' بخطِ غالب (صفحہ ۳۳) میں یہ تیسرا شعر ہے ۔

۶۷- نسخۂ حمیدیہ : ڈھونڈے ہے پھر کسی کو لبِ بام پر ہوس ۔
نسخۂ شیرانی : ڈھونڈھے ہے پھر کسو کو لبِ بام پر ہوس ۔
متداول دیوان : مانگے ہے پھر کسی کو لبِ بام پر ہوس ۔

۶۸- نسخۂ حمیدیہ : مانگے ہے پھر کسی کو مقابل میں آرزو ۔
نسخۂ شیرانی : مانگے ہے پھر کسو کو مقابل میں آرزو ۔
متداول دیوان : چاہے ہے پھر ، کسی کو مقابل میں آرزو ۔

۶۹- نسخۂ حمیدیہ : اک نوبہارِ ناز کو چاہے ہے پھر نگاہ ۔
نسخۂ شیرانی : ایک نوبہارِ ناز کو چاہے ہے پھر نگاہ ۔
متداول دیوان : اک نوبہار ناز کو تاکے ہے پھر نگاہ ۔

۷۰- متداول دیوان : پھر جی میں ہے کہ در پہ کسی کے پڑے رہیں ۔

۷۱- کلیّاتِ غالب فارسی ، جلد اوّل ، لاہور ، ۱۹۶۷ع ، پیش گفت ، صفحہ ۱۷ -

۷۲- دیباچہ دیوانِ غالب اُردو ، نسخۂ عرشی ، ۱۹۵۸ع ، صفحہ ۲۰ -

۷۳- ''گلِ رعنا'' کا نسخۂ مالک رام شائع ہو چکا ہے (علمی مجلس ، دلی ، ۱۹۷۰ع) ، اس سے بھی عرشی صاحب کے اس بیان کی توثیق نہیں ہوتی -

۷۴- (الف) دیوان فارسی غالب ، ۱۸۴۵ع ، صفحہ ۲۵۸ : ''چشم'' بجائے : ذوق -

(ب) کلیاتِ غالب فارسی ، ۱۸۶۳ع ، صفحہ ۳۶۵ : ''چشم'' بجائے : ذوق -

۷۵- غزلیاتِ فارسی غالب ، مرتبّہ : وزیرالحسن عابدی ، لاہور ، پنجاب یونیورسٹی ، ۱۹۶۹ع ، صفحہ ۳۲ : ''مشک'' بجائے : مشت -

۷۶- نقوش ، لاہور ، غالب نمبر ۳ ، ۱۹۷۱ع ، صفحہ ۵۸۸ -

۷۷- انتخابِ غالب ، امتیاز علی عرشی ، بمبئی ، ۱۹۴۲ع ، صفحہ ۱۴ -

۷۸- غالب نے گو یہ کہا ہے کہ اُنھوں نے آغا میر کی مدح میں قصیدہ نہیں لکھا ، صرف صنعتِ تعطیل میں نثر لکھ لی تھی ، لیکن ''نامہاے فارسی غالب'' (مطبوعہ دہلی ، ۱۹۶۹ع) کے ایک خط سے پتہ چلتا ہے کہ اُنھوں نے ممدوح کی شان میں ایک قصیدہ کہا تھا جس کی بعض ابیات میں آغا میر کا نام بھی آیا تھا -

۷۹- ان شرائط کے لیے دیکھیے : ذکرِ غالب ، مالک رام ، طبع چہارم ، دہلی ۱۹۶۴ع ، صفحہ ۶۷ -

۸۰- پنج آہنگ ، طبع دوم ، دہلی ، اپریل ۱۸۵۳ع (=پ) : ''کساد'' بجائے : ملال -

کلیّاتِ نثر غالب ، طبع اوّل ، لکھنؤ ، جنوری ۱۸۶۸ع (=ک) : ''کساد'' بجائے : ملال -

۸۱- پ ، ک : ''دارد - مأمول کہ سرکارِ والا سحرِ حلال و گوہرِ کمالِ مرا در سلک مطالعہ در آوردہ اصلاحِ حال صلہ دہد ، مگر دلِ گرہ در گرہ دام مدعا گردد کہ سہا ہم طالعِ ماہ و مگس ہمسر ہما گردد -''

بجائے :

''و دل کم حوصلہ درد مرا رسوا در عالم کردہ -''

۸۲- ک : ''سر گروہ'' بجائے : سر کردہ ۔

۸۳- پ ، ک : ''مال'' بجائے : کاہ ۔

۸۴- ک : ''ط ، محرّر اسداللہ محررہ دوم محرّم الحرام'' بجائے : ''محرّر دعا گو محمد اسداللہ ۔''

''پ'' میں ''محرّر'' سے پہلے لفظ ''فقط'' کی مخفف صورت ''ط'' محذوف ۔

۸۵- ''دستنبو'' کے تعارف میں دیکھیے : ''غالب اور انقلاب ستاون'' از : ڈاکٹر سیّد معین الرحمٰن ، مطبوعہ : سنگِ میل پبلی کیشنز ، لاہور ، ۱۹۷۴ع ۔

۸۶- اُردوئے معلّٰی ، طبع اوّل : اکمل المطابع ، دہلی ، ۱۸۶۹ع ، صفحہ ۵۸ ، ۵۹ ۔

۸۷- دیوانِ فارسی ، غالب (۱۸۴۵ع) ، عنوان : پنجمین مثنوی موسوم بہ ''بادِ مخالف'' ۔

۸۸- دیوانِ فارسی ، ایضاً ، باعتبارِ ترتیب آٹھواں شعر ۔

۸۹- دیوانِ فارسی ، ایضاً : نواں شعر ۔

۹۰- دیوانِ فارسی ، ایضاً : دسواں شعر ۔

۹۱- دیوانِ فارسی ، ایضاً : تیسرا شعر ، نیز مصرع ثانی : ''وی زبان آورانِ کلکتہ'' ۔

''متفرقاتِ غالب'' (طبع دوم ، کتاب نگر لکھنؤ ، ۱۹۶۹ع) میں مصرع ثانی کی روایت : ''وی بلند افسرانِ کلکتہ ۔''

۹۲- دیوانِ فارسی غالب (۱۸۴۵ع) میں باعتبارِ ترتیب چوتھا شعر ۔

۹۳- دیوانِ فارسی ، ایضاً : پانچواں شعر ۔

۹۴- دیوانِ فارسی ، ایضاً : چھٹا شعر ۔

۹۵- دیوانِ فارسی ، ایضاً : ساتواں شعر ۔

۹۶- دیوانِ فارسی ، ایضاً : شعر کی **شکل** یہ ہے :

اسداللہ بخت برگشتہ

در خم و پیچ غیر سرگشتہ

۹۷- ''متفرقاتِ غالب'' (طبع دوم ، ۱۹۶۹ع) میں باعتبارِ ترتیب سولھواں شعر ۔

۹۸- متفرقاتِ غالب ، ایضاً : چودھواں شعر ۔

۹۹- متفرقات غالب ، طبع دوم ، ۱۹۶۹ء ، صفحہ ۲۳ -
۱۰۰- نامہائے فارسی غالب ، مرتبہ : سیّد اکبر علی ترمذی ، غالب اکیڈمی ، دہلی ، ۱۹۶۹ء -
۱۰۱- قصیدہ : ''بہر ترویج جناب والی یوم الحساب'' تعداد اشعار : ۶۰ -

• • •

ڈاکٹر وزیر آغا

۱۳

غالب کی آوارہ خرامی

غالب کی بے قراری اُن کے سوانح ہی سے نہیں ، کلام سے بھی مترشح ہے ۔ اس بے قراری میں ایک بڑا حصہ ان کے آبائی خون کی گرمی اور تلملاہٹ کا بھی ہے ۔ وہ یوں کہ غالب کے آبا ایک طویل مدت تک مہم جوئی میں مبتلا رہ کر نقلِ مکانی کرتے رہے ۔ کم از کم غالب کا دعویٰ یہی ہے ۔ مثلاً وہ اپنے سلسلۂ نسب کو تورانیوں سے ملاتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ سلطنتوں کے عروج و زوال سے منسلک تھے اور متعدد بار غریب الوطنی سے آشنا ہوئے ۔ خود غالب کے دادا میرزا قوقان بیگ سمرقند سے کابل اور وہاں سے پھرتے پھراتے محمد شاہ کے زمانے میں جب ہندوستان میں وارد ہوئے تو کچھ عرصہ لاہور میں رہے ، لیکن پاؤں میں چکر تھا اس لیے وہاں سے دہلی آ گئے ۔ غالب کے والد میرزا عبداللہ بیگ دہلی میں پیدا ہوئے لیکن ملازمت لکھنؤ میں کی ۔ وہاں سے آگرہ کی طرف کوچ کیا ۔ آگرہ سے الور گئے ۔ واپسی پر ایک مہم میں مارے گئے ۔ اس ساری ہنگامہ خیز داستان سے غالب کے آبائی خون کی بے قراری کا پتہ چلتا ہے ۔ مہم جوئی اور سفر کا بے پناہ میلان اس خون میں ودیعت ہو چکا

تھا اور اسے خانہ بدوشی سے قدیم انسان کے رجحان سے منسلک کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں۔ بعد ازاں غالب کے اشعار میں تخیّل کی جو آوارہ خرامی نمودار ہوئی ، اس کا ان کے قبیلے کی صدیوں پر پھیلی ہوئی آوارہ خرامی سے ایک گہرا تعلق تھا مگر یہ رشتہ زیرِ سطح ہونے کے باعث نظروں سے اوجھل رہا۔

خود غالب آگرہ میں پیدا ہوئے لیکن اپنی جنم بھومی کو چھوڑ کر دہلی آ گئے اور باقی زندگی وہیں گزار دی۔ بظاہر اس سے گمان گزرتا ہے کہ غالبؔ تک آتے آتے اُن کے آبائی خون کی گرمی مدھم پڑ گئی ہوگی مگر یہ بات صحیح نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ غالب نے دہلی میں زندگی کا بیشتر حصہ تو گزارا لیکن ان کے اندر کا مہم جُو انسان اس ''زندان'' سے باہر آنے کے لیے ہمیشہ پھڑ پھڑاتا رہا؛ مثلاً مرزا علاء الدین احمد خاں علائی کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

''ہرچند قاعدۂ عام یہ ہے کہ عالمِ آب و گِل کے مجرم عالمِ ارواح میں سزا پاتے ہیں لیکن یوں بھی ہوا ہے کہ عالمِ ارواح کے گنہگار کو دنیا میں بھیج کر سزا دیتے ہیں۔ چنانچہ میں آٹھویں رجب ۱۲۱۲ھ میں روبکاری کے واسطے یہاں بھیجا گیا۔ تیرہ برس حوالات میں رہا۔ ۷ رجب ۱۲۲۵ھ کو میرے واسطے حکمِ دوامِ حبس صادر ہوا۔ ایک بیڑی میرے پاؤں میں ڈالی اور دلی شہر کو زندان مقرر کیا اور مجھے اس زندان میں ڈال دیا۔ فکرِ نظم و نثر کو مشقت ٹھہرایا۔ برسوں کے بعد میں جیل خانے میں سے بھاگا — تین برس بلادِ شرقیہ میں پھرتا رہا۔ پایانِ کار مجھے کلکتہ سے پکڑ لائے اور پھر اسی محبس میں بیٹھا دیا۔ جب دیکھا کہ یہ قیدی گریز پا ہے ، دو ہتھکڑیاں اور بڑھا

دیں - پاوں بیڑی سے فگار ، ہات ہتھکڑیوں سے زخم دار ، مشقتِ مقرری اَور مشکل ہو گئی ، طاقت یک قلم زائل ہو گئی ، بےحیا ہوں - سالِ گزشتہ بیڑی کو زاویۂ زنداں میں چھوڑ ، مع دونوں ہتھکڑیوں کے بھاگا - میرٹھ ، مراد آباد ہوتا ہوا رام پور پہنچا - کچھ دن کم دو مہینے وہاں رہا کہ پھر پکڑا آیا - اب عہد کیا کہ پھر نہ بھاگوں گا - بھاگوں کیا ، بھاگنے کی طاقت بھی تو نہ رہی -"

(جون ۱۸۶۱ع)

اس سے ظاہر ہے کہ غالب کی طبیعت کسی ایک پیمانے میں سما نہیں سکتی تھی اور چھلک چھلک جاتی تھی - کلکتے کا سفر اس کی ایک مثال ہے - بعض لوگوں کا یہ موقف ہے کہ غالب مجبور ہو کر کلکتہ گئے تھے ، ورنہ اس سفر کا سبب سیر و تماشہ ہرگز نہیں تھا - ثبوت میں وہ غالب کا یہ شعر پڑھتے ہیں جو سفرِ کلکتہ ہی کی پیداوار ہے :

لکھنؤ آنے کا باعث نہیں کھلتا یعنی
ہوسِ سیر و تماشا سو وہ کم ہے ہم کو

مگر وہ شاید اس بات کو فراموش کر جاتے ہیں کہ غالب ہی نے سیاح کو ایک خط میں لکھا تھا :

"میں تم سے توقع رکھتا ہوں کہ جس طرح تم نے لکھنؤ سے بنارس تک کے سفر کی سرگذشت لکھی ہے اسی طرح آیندہ بھی لکھتے رہو گے - میں سیر و سیاحت کو بہت عزیز رکھتا ہوں :

اگر بہ دل نہ خلد ہرچہ از نظر گزرد
زہے روانیِ عمرے کہ در سفر گزرد"

(بحوالہ "غالب")

اسی طرح کلکتے کے سفر کے بارے میں غالب نے جو کچھ اپنے اشعار یا خطوط میں لکھا ہے، اس سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ ان کے لیے یہ سفر کوئی مصیبت کا پہاڑ تھا بلکہ یوں لگتا ہے جیسے اس سفر کے ہر سنگِ میل سے انھوں نے لطف کشید کیا اور ان کے ہاں مسافر سے کہیں زیادہ سیاح کا جذبۂ سیاحت برانگیختہ رہا ۔ اول تو یہی دیکھیے کہ انھوں نے دہلی سے کلکتہ کا سفر ایک ماہ کے بجائے دس ماہ میں طے کیا اور انھیں قدم قدم پر منزل کا گماں ہوتا رہا ؛ مثلاً دہلی سے چلے تو لکھنؤ جانے کا کوئی ارادہ نہیں تھا لیکن جب لکھنؤ کا خیال آیا تو اسی طرف مڑ گئے اور کچھ عرصہ لکھنؤ میں مقیم رہے ۔ وہاں انھوں نے ہوسِ سیر و تماشا کے مقصد کو بظاہر رد کیا لیکن اسی غزل میں :

مقطعِ سلسلۂ شوق نہیں ہے یہ شہر
عزمِ سیرِ نجف و طوفِ حرم ہے ہم کو

لکھ کر کم از کم یہ ضرور کہہ دیا کہ لکھنؤ ان کے سلسلۂ شوق ہی کی ایک کڑی تھا ۔ نیز یہ کہ اندر کی کوئی طاقت انھیں آگے ہی آگے کو لیے جا رہی تھی ۔ یہ طاقت وہی سلسلۂ شوق تھا جس نے انھیں لکھنؤ سے کانپور اور کانپور سے باندہ پہنچا دیا ۔ پھر وہ چلہ تارہ گئے اور وہاں سے کشتی کی سیر کرتے ہوئے الہ آباد پہنچے ۔ الہ آباد سے بنارس آئے تو ان کی حسِ سیاحت نے فطری لطف اندوزی کے میلان کو زبان عطا کردی ۔ چنانچہ بنارس کی تعریف میں یوں رطب اللساں ہوئے :

تعالی اللہ بنارس چشمِ بد دور
بہشتِ خرّم و فردوسِ معمور

اور ایک خط میں یوں لکھا :

''بھائی ! بنارس خوب شہر ہے اور میرے پسند ہے ۔ ایک مثنوی میں نے اس کی تعریف میں لکھی ہے ۔''

بنارس کے بعد کلکتہ پہنچے اور وہاں دو برس تک مقیم رہے ۔ اصولاً اس عرصے میں وطن کی یاد اور اس یاد کے نتیجے میں ایک گمبھیر اداسی غالب پر مسلط ہو جانی چاہیے تھی لیکن غالب کے اندر کا سیاح غریب الوطنی کے نکیلے احساس سے قطعاً متاثر نہ ہوا ۔ چنانچہ کلکتہ میں نہ صرف ان کا دل لگ گیا بلکہ وہ اس پر فریفتہ بھی ہو گئے ۔ لکھتے ہیں ۔

کلکتہ کا جو ذکر کیا تو نے ہم نشیں
اک تیر میرے سینے میں مارا کہ ہائے ہائے
وہ سبزہ زار ہائے معطّر کہ ہے غضب
وہ نازنیں بتانِ خود آرا کہ ہائے ہائے
صبر آزما وہ ان کی نگاہیں کہ حف نظر
طاقت ربا وہ ان کا اشارا کہ ہائے ہائے
وہ میوہ ہائے تازہ و شیریں کہ واہ واہ
وہ بادہ ہائے نابِ گوارا کہ ہائے ہائے

غالب کلکتہ سے لوٹ آئے لیکن ان کی طبیعت کی بے قراری انھیں ہمیشہ سفر پر اکساتی رہی ۔ وہ ذوق کی طرح دلی کی گلیوں کی خاک نہیں تھے بلکہ ان گلیوں میں ان کا سانس رکنے لگتا تھا اور وہ اس ''زندان'' سے باہر نکلنے کے متمنی رہتے تھے ۔ بایں ہمہ کلکتہ کے بعد غالب صرف تین بار سفر کر سکے ۔ یعنی دو بار تو وہ رام پور گئے اور ایک دفعہ میرٹھ ۔ مگر ان کے ہاں سفر کی لگن کا اندازہ اسی بات سے لگائیے کہ انھوں نے مختلف موقعوں پر کالپی ، ناریرہ ،

فرخ آباد ،گوالیار ، انبالہ حتٰی کہ سورت تک جانے کا ارادہ کر لیا تھا بلکہ جب قمار بازی کے سلسلے میں تین ماہ کی قید کاٹ کر رہا ہوئے تو ہندوستان تک کو چھوڑ دینے کے متمنی تھے ۔ مثلاً ''یادگارِ غالب'' میں مولانا حالی نے غالب سے یہ فقرے منسوب کیے ہیں :

''میری یہ آرزو ہے کہ اب دنیا میں نہ رہوں اور اگر رہوں تو ہندوستان میں نہ رہوں ۔ مصر ہے ، ایران ہے ، بغداد ہے ۔ یہ بھی جانے دو ، خود کعبہ آزادوں کی جائے پناہ اور آستانۂ رحمۃ للعالمین دلدادوں کی تکیہ گاہ ہے ۔ دیکھیے وہ دن کب آئے گا کہ درماندگی کی قید سے ، جو اس گزری ہوئی قید سے زیادہ جانفرسا ہے ، نجات پاؤں اور بغیر اس کے کہ کوئی منزلِ مقصود قرار دوں ، سربصحرا نکل جاؤں ۔'' (''یادگار غالب'' ، ص ۳۳)

غالب سے منسوب یہ بیان اس اعتبار سے بہت دلچسپ ہے کہ یہ غالب کی دبی ہوئی آرزوئے سیاحت کی نشان دہی کرتا ہے ۔ ہرچند انھوں نے انتہائی دکھ کے عالم میں یہ الفاظ لکھے لیکن دیکھیے کہ سیر کے لیے ان تمام جگہوں کا نام لیتے گئے جہاں وہ جانا چاہتے تھے ۔ حد یہ کہ کعبہ کا ذکر بھی کر دیا اور گو یہ ذکر اس طور آیا کہ وہ کعبہ کی زیارت سے اپنے دکھوں کا مداوا چاہتے تھے ، لیکن میرا اندازہ ہے کہ دراصل طوافِ کعبہ ان کے سلسلۂ شوق ہی کی ایک کڑی تھا ، نہ کہ کسی روحانی طلب کی تسکین کا ذریعہ ۔ اس کا ایک ثبوت تو یہ ہے کہ ان کے اس بیان میں کعبہ ان کی آخری منزل نہیں ۔ وہ بات ایران اور مصر کے ذکر سے شروع کرتے ہیں اور کعبہ کا ذکر کرتے ہوئے ''منزلِ مقصود'' تک سے بے نیاز ہو کر ''سر بہ صحرا نکل جانے'' کی آرزو کرنے لگتے ہیں ۔ اصل بات یہ ہے کہ وہ سفر کے

طالب تھے ، نہ کہ کسی خاص منزل کے ۔ دوسرا ثبوت یہ ہے کہ جب ایک بار ان کے ممدوح نے حج کا ارادہ کیا تو غالب کے دل میں بھی ساتھ جانے کی آرزو پیدا ہوئی مگر اس آرزو میں سیر کا جذبہ حصولِ ثواب کے جذبے پر غالب تھا ۔ چنانچہ برملا کہا :

غالب گر اس سفر میں مجھے ساتھ لے چلیں
حج کا ثواب نذر کروں گا حضور کی

مگر ذکر غالب کے سفرِ رام پور کا تھا ۔ غالب دو بار رام پور گئے ۔ بظاہر اس کی ایک خاص وجہ تھی ، بعینہ جیسے کلکتہ جانے کا بھی ایک خاص سبب تھا ، مگر جس طرح غالب نے کلکتہ کے سفر کو سیاحت میں تبدیل کر لیا تھا ، بالکل اسی طرح رام پور جاتے ہوئے وہ اپنے ذوقِ سیاحت کی تسکین کا سامان فراہم کرتے رہے اور اجنبی جگہوں نے انھیں آدامی کے بجائے لطف عطا کیا ؛ مثلاً رام پور کے بارے میں میر مہدی مجروح کو لکھتے ہیں :

''اہاہاہا ! میرا پیارا میر مہدی آیا ۔ آؤ بھائی مزاج تو اچھا ہے ! بیٹھو ، یہ رام پور ہے ، دارالسرور ہے ۔ جو لطف یہاں ہے وہ اور کہاں ہے ؛ پانی ! سبحان اللہ ! شہر سے تین سو قدم پر ایک دریا ہے اور کوسی اس کا نام ہے ، بے شبہ چشمۂ آب حیات کی کوئی سوت اس میں ملی ہے ۔ خیر ، اگر یوں بھی ہے تو بھائی ! آبِ حیات عمر بڑھاتا ہے لیکن اتنا شیریں کہاں ہوگا ۔'' (فروری ۱۸۶۰ء)

سفر سے غالب کے لگاؤ کا ایک دلچسپ پہلو یہ بھی ہے کہ دہلی کی طرف واپسی ان کے لیے کسی خاص کشش کا باعث نہیں ہوتی تھی ۔ یہ بات غالب کے ہاں مہم جوئی کے جذبے کی غماز ہے کہ رکنے

کا عمل ان کی طبع پر گراں اور چلتے رہنا ان کے لیے ہمیشہ باعثِ تسکین ہوتا تھا ۔

غالب آگرہ میں زندگی کے انیس برس گزارنے کے بعد دہلی آئے اور پھر یہیں کے ہو رہے مگر یوں لگتا ہے جیسے دہلی کے در و دیوار سے انہیں ہول آتا تھا اور وہ اسے ''زندان'' کہنے سے بھی ہچکچاتے نہ تھے ۔ علائی کی طرف اپنے خط میں تو انھوں نے اپنے رد عمل کا برملا اظہار بھی کر دیا ۔ اسی طرح غدر کے ایام میں جب دہلی شہر کے اندر آنے اور باہر جانے پر قسم قسم کی پابندیاں عائد ہوئیں تو غالب کو سانس رکنے کا احساس ہوا تھا ۔ چنانچہ اپنے متعدد خطوط میں بڑے کرب آمیز لہجے میں ان سختیوں کا ذکر کرتے ہیں ۔ غالب خود کو تنہا محسوس کرتے تھے کہ انفرادیت کے نتیجے میں تنہائی کا احساس ناگزیر ہے ، تاہم انھوں نے تازہ سانس لینے کے لیے اپنے چاروں طرف کھڑکیاں ضرور کھول رکھی تھیں ۔ یہ کھڑکیاں وہ دوست اور احباب تھے جن سے وہ سدا محوِ گفتگو رہتے ۔ کبھی شعر کے ذریعے سے ، کبھی خط کے واسطے سے ، کبھی ملاقات کے وسیلے سے ! مگر جب غدر میں یہ کھڑکیاں یکے بعد دیگرے بند ہوتی چلی گئیں تو غالب کو اپنی تنہائی اور بے بسی کا احساس اور بھی شدت سے ہونے لگا :

''انگریز کی قوم میں سے جو ان روسیہ کالوں کے ہاتھوں قتل ہوئے ان میں سے کوئی میرا امید گاہ تھا اور کوئی میرا شفیق اور کوئی میرا دوست اور کوئی میرا یار اور کوئی میرا شاگرد ۔ ہندوستانیوں میں کچھ عزیز ، کچھ دوست ، کچھ شاگرد ، کچھ معشوق ، سو وہ سب کے سب خاک میں مل گئے ۔ ایک عزیز کا ماتم کتنا سخت ہوتا ہے ۔

جو اتنے عزیزوں کا ماتم دار ہو اس کی زیست کیونکر نہ
دشوار ہو - ہائے اتنے یار مرے کہ جو اب میں مروں گا
تو میرا رونے والا بھی نہیں ہوگا -" (میرزا تفتہ کے نام)

غالب کے خون میں آوارہ خرامی کے اجزا کی فراوانی اس بات سے بھی ظاہر ہے کہ انھوں نے عمر بھر اپنا مکان نہ بنوایا اور نہ ایک ہی مکان میں سکونت رکھی - مکان مثل درخت کی جڑ کے ہے کہ جب انسان مکان بناتا ہے تو دھرتی سے رشتۂ ازدواج قائم کرتا ہے ، مگر غالب کی طبیعت کسی ایک جگہ رکنے پر مشکل ہی سے مائل ہو سکتی تھی - چنانچہ وہ ہرچند کہ شہرِ دہلی میں رہے لیکن شہر چھوڑنے کی آرزو کو مکان چھوڑنے کے عمل سے پورا کرتے رہے - مولانا حالی لکھتے ہیں :

"ہمیشہ کرائے کے مکانوں میں رہا کیے ، یا ایک مدت تک
میاں کالے صاحب کے مکان میں بغیر کرائے کے رہے تھے -
جب ایک مکان سے جی اکتایا اسے چھوڑ کر دوسرا مکان
لے لیا -"

(یادگارِ غالب ، ص ۲۲)

شعبان بیگ کی حویلی ، کالے میاں کی حویلی ، حکیم محمد حسن خاں کی حویلی غالب ایک خانہ بدوش کی طرح عمر بھر اپنا بوریا بستر اٹھائے ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہوتے رہے - محض اس لیے کہ بقولِ حالی وہ ایک جگہ رہتے ہوئے اس سے اکتا جاتے تھے - آخری مکان گلی قاسم جان کے موڑ پر تھا ، وہاں بھی نہ رہے - موت کی پالکی میں بیٹھ کر ہوا ہوگئے -

غالب مکان ہی نہیں ، گھر کی تنگ دامانی سے بھی نالاں تھے - ان کے لیے گھر ایک بندی خانے سے زیادہ اہمیت نہ رکھتا تھا - ذرا

ملائم الفاظ میں سرائے کا کمرہ کہہ لیجیے ۔ بیوی کو بیڑی اور عارف کے بچوں کو ہتھکڑیاں کہہ کر پکارنا ان کی اس خاص روش ہی کا غماز ہے ۔ اپنی کوئی اولاد نہیں تھی ۔ عارف انھیں بہت عزیز تھے اس لیے جب عارف عالمِ جوانی میں وفات پا گئے تو غالب ، عارف کے دونوں بیٹوں کو اپنے گھر میں لے آئے ۔ عارف انھیں عزیز تھے اس لیے چاہیے تو یہ تھا کہ عارف کے دونوں بیٹے یعنی باقر علی خان اور حسین علی خان ان کے لیے ایک قیمتی اثاثہ قرار پاتے لیکن غالب انھیں ہتھکڑیاں کہتے ہیں اور دبی زبان میں ان کے پھیلائے ہوئے شور و شغب سے ناپسندیدگی کا اظہار بھی کرتے ہیں ۔ مثلاً تفتہ کو لکھتے ہیں :

''اب[1] اس کے (یعنی عارف کے) دونوں بچے کہ وہ میرے پوتے ہوتے ہیں ، میرے پاس آ رہے ہیں اور دمبدم مجھے ستاتے ہیں ۔ میں تحمل کرتا ہوں ۔ خدا گواہ ہے کہ تم کو اپنا فرزند سمجھتا ہوں ، پس تمھارے نتائجِ طبع میرے معنوی پوتے ہوتے ہیں ۔ جب اس عالم کے پوتوں سے کہ مجھے کھانا نہیں کھانے دیتے ، مجھ کو دوپہر کو سونے نہیں دیتے ، ننگے ننگے پاؤں پلنگ پر رکھتے ہیں ، کہیں پانی لڑھکاتے ہیں ، کہیں خاک اڑاتے ہیں ، میں تنگ نہیں آتا

۱- نبی بخش حقیر کو ایک خط میں لکھا : ''تم کو خبر دیتا ہوں کہ زین العابدین کی ماں یعنی دادی حسین خاں کی پنجشنبہ کے دن ۲۸ رمضان کو مر گئی ۔ زین العابدین کا بڑا بیٹا باقر علی خاں ، وہ بھی میرے پاس آ گیا ۔ دیکھتے ہو بھائی ، چرخ ستمگر کیا شعبدہ بازی کر رہا ، بوجھ پر بوجھ مجھ پر ڈال رہا ہے ۔'' (۲۳ جون ۱۸۵۵ع)

تو ان معنوی پوتوں سے کہ ان میں یہ باتیں نہیں ہیں ،
کیوں گھبراؤں گا ۔'' (۸ جون ۱۸۵۲ع)

حقیقت یہ ہے کہ وہ اصلی اور معنوی دونوں قسم کے پوتوں سے تنگ تھے ۔ ہرگوپال تفتہ کو بڑے لطیف انداز میں یہ بات سمجھا گئے ، مگر نہ تفتہ نے انھیں معنوی پوتے ارسال کرنا ترک کیے اور نہ اصلی پوتے ان سے جدا ہوئے اور وہ اپنے خطوں میں ان کے مختلف پرندے پالنے اور قرض لینے کی داستان کو بڑے التزام سے بیان کرتے رہے ، جس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ پوتے غالب کی تنہائی کو بانٹتے نہیں تھے بلکہ اس میں مخل ہوتے تھے ۔ تو کیا غالب کو اپنی تنہائی عزیز تھی ؟ سفر کرنے والا (چاہے وہ جسمانی طور پر مصروفِ سفر ہو یا تخییلی طور پر) تنہائی کو ہمیشہ عزیز جانتا ہے کہ اسی ہالے میں وہ پوری طرح متحرک ہو سکتا ہے ۔ غالب فطری طور پر متحرک تھے اس لیے شور و شغب سے اپنے ذہن کی رفتار کو مدھم پڑتے دیکھتے تو دبی زبان میں اس پر احتجاج ضرور کرتے ۔ یہی حال بیوی سے ان کے تعلقات کا تھا بلکہ اس ضمن میں تو ان کا مقصد مرزا حاتم علی مہر کے نام لکھے گئے خط سے بالکل عیاں ہی ہو گیا ہے ؛ وہ مہر کو اس کی بیوی کی بے وقت موت پر یوں دلاسا دیتے ہیں :

''کسی کے مرنے کا وہ غم کرے جو آپ نہ مرے ۔ کیسی اشک فشانی ، کہاں کی مرثیہ خوانی ۔ آزادی کا شکر بجا لاؤ ، غم نہ کھاؤ ۔ اگر ایسے ہی اپنی گرفتاری سے خوش ہو تو چنا جان نہ سہی ، منا جان سہی ۔ میں جب بہشت کا تصوّر کرتا ہوں اور سوچتا ہوں کہ اگر مغفرت ہوگئی اور ایک قصر ملا اور ایک حور ملی ، اقامتِ جاودانی ہے اور اسی ایک نیک بخت کے ساتھ زندگانی ہے ، اس تصوّر

سے جی گھبراتا ہے اور کلیجہ منہ کو آتا ہے۔ ہے ہے وہ
حور اجیرن ہو جائے گی، طبیعت کیوں نہ گھبرائے گی۔ وہی
زمردیں کاخ اور وہی طوبیٰ کی ایک شاخ، چشمِ بد دور
وہی ایک حور۔ بھائی ہوش میں آؤ، کہیں اور دل لگاؤ۔''
(۱۸۶۰ء)

''ایک اور خط میں بیوی کو ''بیڑی'' کا لقب عطا کیا ہے۔
چنانچہ دوسروں کو لکھے گئے خطوں میں استانی جی
(بیگمِ غالب) کے بارے میں ایک آدھ فقرہ اگر لکھ دیا
یا کھانا کھانے یا دالان میں دھوپ سیکنے کے لیے دو گھڑی
کے لیے گھر میں آ گئے تو آ گئے ورنہ گھر کی چاردیواری
(جس کی تعمیر میں جذباتی وابستگی کا ہاتھ ہوتا ہے) ان کے
لیے کچھ ایسی باعثِ تسکین نہ تھی۔''

یہ سب درست، لیکن اگر آوارہ خرامی کی خواہش اور زندان سے باہر آنے کی تمنا ان کے کلام میں موجود نہیں تو پھر ان تمام کوائف کو محض غالب کے اضطراری افعال کہہ کر بآسانی مسترد کیا جا سکتا ہے۔ تاہم جب ان کے کلام کا مطالعہ کریں تو ایک بے قرار روح زندان میں پھڑپھڑاتی ہوئی صاف دکھائی دیتی ہے۔ اس ضمن میں پہلی بات تو یہ ہے کہ غالب کے اشعار کی بنت میں روزمرہ، محاورہ اور معاملہ بندی کے رجحان سے کہیں توانا رجحان تشبیہ و استعارہ یا تخیّل کے لطیف ہیولوں کی تعمیر کا ہے۔ تشبیہ بجائے خود آوارہ خرامی کے رجحان پر دال ہے کہ یہ کسی شے یا کیفیت کو بعینہ پیش کرنے کے بجائے ہمیشہ اسے تقابل سے پیش کرتی ہے اور یوں گویا ایک شے سے پھدک کر کسی دور کی شے پر بسیرا کرنے کے بعد واپس اپنی اصل جگہ پر آ جاتی ہے۔ تشبیہ کسی شے کی نرمی

یا گرمی کا احساس دلانے کے لیے ناظر کا ہاتھ پکڑ کر آسے شے سے مس نہیں کرتی بلکہ آسے پہلے کوئی اور شے دکھاتی ہے اور پھر اصل کی تفہیم اس درمیانی شے کے وسیلے سے کرتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ تشبیہ بجائے خود ایک خاصا متحرک اندازِ بیان ہے اور آن طبائع کو زیادہ عزیز ہے جو آوارہ خرامی کو پسند کرتی ہیں۔ غالب کے اپنے زمانے میں ذوقؔ، ظفر اور دوسرے بلند پایہ شعرا بھی شعر کہہ رہے تھے۔ ان کے کلام کی سادگی، صفائی اور سامنے کی بات کو سامنے کی زبان میں بیان کرنے کی روش، اردو زبان پر ان کی حیرت انگیز قدرت کی غماز تو ہے لیکن اس میں تشبیہ کی وہ فراوانی نہیں جو غالب کے ہاں موجود ہے۔ مثلاً:

جلوۂ گل نے کیا تھا واں چراغاں آبجو
یاں رواں مژگانِ چشمِ تر سے خونِ ناب تھا

گھر ہمارا جو نہ روتے بھی تو ویراں ہوتا
بحر گر بحر نہ ہوتا تو بیاباں ہوتا

رَو میں ہے رخشِ عمر کہاں دیکھیے تھمے
نے ہاتھ باگ پر ہے، نہ پا ہے رکاب میں

یوں ہی گر روتا رہا غالب تو اے اہلِ جہاں
دیکھنا ان بستیوں کو تم کہ ویراں ہوگئیں

کیا تنگ ہم ستم زدگاں کا جہان ہے
جس میں کہ ایک بیضۂ مور آسمان ہے

غم ہستی کا **اسد** کس سے ہو جز مرگ علاج
شمع ہر رنگ میں جلتی ہے سحر ہونے تک

سایہ میرا مجھ سے مثلِ دود بھاگے ہے اسد
پاس مجھ آتش بجاں کے کس سے ٹھہرا جائے ہے

دیکھو تو دل فریبیِ اندازِ نقشِ پا
موجِ خرامِ یار بھی کیا گل کتر گئی

عشق پر زور نہیں ، ہے یہ وہ آتش **غالب**
کہ لگائے نہ لگے اور بجھائے نہ بنے

میں نے یہاں صرف چند اشعار پیش کیے ہیں ورنہ غالب کے کلام میں تو تشبیہات کے انبار لگے ہیں ۔ البتہ دلچسپ بات یہ ضرور ہے کہ غالب تشبیہ کے سلسلے میں آتش ، گرمی ، سوز ، شمع وغیرہ سے خاصا اکتساب کرتے ہیں ۔ حتٰی کہ انھیں جلوۂ گل میں بھی چراغاں ہی کا منظر دکھائی دیتا ہے ۔ میرا خیال ہے کہ چونکہ آگ کی بے قراری اور سیماب پائی خود غالب کے اندر کی سیمابیت اور آتشِ پنہاں کے مماثل تھی اس لیے انھوں نے عام طور سے آگ اور اس سے متعلقہ کیفیات ہی سے اپنے لیے تشبیہات اخذ کیں ۔ ایک بات اور بھی ہے ؛ وہ یہ کہ غالب کے آباء سمرقند اور ایران سے آئے تھے اور اس علاقے میں وہ نسل آباد رہی ہے جو آج بھی آریہ ہونے پر فخر حاصل کرتی ہے ۔ اس نسل نے کبھی زرتشت کے فلسفے کو اپنایا تھا اور کبھی آتش پرستی کی روایات کو سینے سے لگایا تھا ۔ چنانچہ غالب کا بھی

ایک شعر ہے :

ہے ننگِ سینہ دل اگر آتش کدہ نہ ہو
ہے عارِ دل نفس اگر آذر فشاں نہیں

ضمناً یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ خود آریہ نسلاً خانہ بدوش قبائل پر مشتمل تھے اور صدیوں تک کسی اندرونی خلفشار میں مبتلا ، وسطی ایشیا سے یورپ ، یونان اور ہندوستان تک آوارہ خرامی کرتے رہے تھے ۔ چنانچہ اگر خانہ بدوشی اور آتش پرستی کی یہ رمق ہزاروں برس بعد غالب کے خون میں بھی نمودار ہوئی تو یہ حیاتیات کے اصولوں کے عین مطابق تھی ۔

غالب کے اشعار کی بُنت میں تشبیہ اور استعارے کے علاوہ تخیلی ہیولوں نے بھی ایک اہم کردار ادا کیا ہے ۔ بعض اوقات تو غالب آب و گل کی دنیا سے اوپر اٹھ کر ایک ایسا لطیف اور خیالی جہان تعمیر کر لیتے ہیں جو شاید قدموں کی ہلکی چاپ کا بھی متحمل نہ ہو سکے ۔ اس سے یہ بات بھی کھلی کہ وہ اپنے پوتوں کے پھیلائے ہوئے شور و شغب سے کیوں نالاں تھے کہ ہر بار جب کوئی ننھا منا ہاتھ انھیں چھوتا تھا تو ان کے خوابوں کے آبگینے ٹوٹ پھوٹ جاتے تھے ۔ غالب کی خیال آرائی اور خیال آفرینی کی یہ روش ان کے کلام میں خاصی نمایاں ہے ۔ یہ چند اشعار دیکھیے :

ہوں گرمیٔ نشاطِ تصوّر سے نغمہ سنج
میں عندلیبِ گلشنِ نا آفریدہ ہوں

مستانہ طے کروں ہوں رہِ وادیٔ خیال
تا بازگشت سے نہ رہے مدّعا مجھے

شوق اُس دشت میں دوڑائے ہے مجھ کو کہ جہاں
جادہ غیر از نگہِ دیدۂ تصویر نہیں

ہم وہاں ہیں جہاں سے ہم کو بھی
کچھ ہماری خبر نہیں آتی

دل کو میں اور مجھے دل محوِ وفا رکھتا ہے
کس قدر ذوقِ گرفتاریِ ہم ہے ہم کو

منظر اک بلندی پر اور ہم بنا سکتے
عرش سے اُدھر ہوتا کاش کہ مکاں اپنا

مے سے غرض نشاط ہے کس روسیاہ کو
یک گونہ بےخودی مجھے دن رات چاہیے

ہستی کے مت فریب میں آجائیو **اسد**
عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے

غالب کی یہ آوارہ خرامی محض تخیّل کی دنیا تک محدود نہیں ۔ وہ گوشت پوست کی زندگی میں بھی سیر و سیاحت کے والہ و شیدا تھے ۔ ان کے سوانح کا مطالعہ کرتے ہوئے میں یہ گزارش کر چکا ہوں کہ سیر و سیاحت کے سلسلے میں "کردہ گناہوں" کے علاوہ ان کے "ناکردہ گناہوں" کی فہرست بھی خاصی طویل ہے ۔ بڑی بات یہ ہے کہ ان کے اندر کوئی ایسی آگ پنہاں تھی جو انھیں ہر دم متحرک رکھتی تھی ۔ بےشک قیس کی تلمیح فارسی کے وسیلے سے

آردو میں آئی اور خاصی مقبول بھی ہوئی اور غالب نے بھی اس تلمیح
کو اپنایا لیکن آنھوں نے جس شیفتگی سے خود کو قیس سے جذباتی
طور پر ہم آہنگ کیا اس سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ قیس کی
آوارہ خرامی کو اپنی طبیعت سے کس قدر قریب محسوس کرتے تھے ۔
ان کا سارا سفر ، چاہے وہ جسمانی سطح پر طے ہوا یا روحانی سطح پر ،
ایک ایسا سلسلۂ شوق تھا جس کی کوئی واضح منزل نہیں تھی ۔ وہ
کسی شے کی تلاش میں تھے اور کیا یہ شے کوئی معروضی حیثیت
بھی رکھتی؟ تھی ؟ قرائن کہتے ہیں کہ وہ اپنے سامنے منزل کا ہیولیٰ
تو کھڑا کر لیتے تھے لیکن اس تک پہنچتے پہنچتے ایک نئی منزل
کے نقوش ان کے سامنے آبھر آتے تھے ۔ اس قسم کے خالص کاروباری
معاملات جیسے پنشن کا قضیہ وغیرہ میں بھی جب ایک آمید فسخ
ہوتی تھی تو ایک نئی آمید کی آبیاری کرنے لگتے تھے ۔ پنشن
نہیں تو خطاب ، خطاب نہیں تو وظیفہ ، وظیفہ نہیں تو کچھ اور ـــــ
قیاس یہ ہے کہ دراصل منزل ان کے باہر نہیں بلکہ اندر تھی ۔ اور
اندر کی یہ منزل ایک ایسی تجرید تھی جسے وہ خود بھی گرفت میں
لینے سے قاصر تھے ۔ اسے ایک ایسی آگ یا پیاس کا نام دینا چاہیے
جو اپنی تکمیل کی خواہاں تھی اور ہر اس شے کو خود میں سمو لینا
چاہتی تھی جو اس خلا کو ُپر کر سکے ۔ یہی وہ مقام ہے جہاں غالب
کا رد عمل بیشتر دوسرے فن کاروں سے مختلف ہو جاتا ہے ۔ اکثر
فن کار فن کے عروج پر پہنچنے کے بعد تیاگنے کی روش اختیار کرتے اور
ایک درویشانہ مسلک کے تابع ہو جاتے ہیں ۔ غالب تیاگنے کا ذکر
بھی کرتے ہیں لیکن محض رسمی طور پر ۔ اصل بات یہ ہے کہ وہ
اپنے اندر کے خلا کو ُپر کرنے کے لیے چیزوں اور کیفیتوں کو سینے
سے لگاتے ہیں ۔ نتیجہ یہ کہ ان کے ہاں زندگی کی جملہ کروٹوں کو

مس کرنے کا رجحان عام ہے ۔ وہ اپنے اندر کے خلا کو پتنگ بازی سے بھی پُر کرنے کی سعی کرتے ہیں اور شراب نوشی سے بھی ۔ جوا بازی بھی اُنھیں عزیز ہے اور سیر و تفریح بھی ! وہ عشق مشک سے بھی گریزاں نہیں اور دلیاوی وجاہت کی بھی تمنا کرتے ہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ غالب نے ہر شعبۂ زندگی کی سیاحت کی اور اس ضمن میں اچھے یا برے کی تمیز کو ذرا کم ہی ملحوظ رکھا ۔ اور گو ان کے مختلف اقدامات پر ان کے اپنے زمانے کے بہت سے لوگوں کی بھنویں بار بار تن سی گئیں لیکن تجربات کے اسی تنوع نے غالب کے کلام میں وہ بے پناہ توانائی بھی پیدا کی جو درویشانہ مسلک رکھنے والے یا سماجی اعتبار سے قطعاً شریفانہ زندگی بسر کرنے والوں کو ذرا مشکل ہی سے حاصل ہوتی ہے ۔

غالب کے اندر یہ آگ یا وحشت ان کے کلام میں بھی بار بار اپنا پرتو دکھاتی ہے ؛ مثلاً دیکھیے :

میں اور اک آفت کا ٹکڑا وہ دلِ وحشی کہ ہے
عافیت کا دشمن اور آوارگی کا آشنا

مانع دشت نوردی کوئی تدبیر نہیں
ایک چکر ہے مرے پاؤں میں ، زنجیر نہیں

وحشت پہ میری عرصۂ آفاق تنگ تھا
دریا زمین کو عرقِ انفعال ہے

گردبادِ رہِ بےتابی ہوں
صرصرِ شوق ہے بانی میری

مرہم کی جستجو میں پھرا ہوں جو دور دور
تن سے سوا فگار ہیں اس خستہ تن کے پاؤں

نہ ہوگا یک بیاباں ماندگی سے ذوق کم میرا
حبابِ موجۂ رفتار ہے نقشِ قدم میرا

ہے پرے سرحدِ ادراک سے اپنا مسجود
قبلے کو اہلِ نظر قبلہ نما کہتے ہیں

چلتا ہوں تھوڑی دور ہر اک تیز رو کے ساتھ
پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہبر کو میں

ہر قدم دوریٔ منزل ہے نمایاں مجھ سے
میری رفتار سے بھاگے ہے بیاباں مجھ سے

کیوں نہ فردوس میں دوزخ کو ملا لیں یا رب
سیر کے واسطے تھوڑی سی فضا اور سہی

آوارہ خرامی کا جذبہ اس بات کا متقاضی ہے کہ اس کے راستے میں کوئی بند نہ باندھا جائے کیونکہ بقول غالب جب طبع رکتی ہے تو اور بھی رواں ہوتی ہے ۔ روانی سے تو انکار ناممکن ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ غالب رکاوٹ کے عمل کے شکوہ سنج ہمیشہ رہے اور انھیں ہر وہ شے یا عمل ناگوار محسوس ہوا جس نے ان پر کسی قسم کی بندش عائد کی یا کم از کم جس میں انھیں بندش یا بھیڑ چال کا احساس ہوا ۔ غالب کے نزدیک روانی ، روانیِ طبع یا آوارہ خرامی

کناروں میں مقیّد ہو کر بہنے کا عمل نہیں بلکہ کناروں سے چھلکنے کے عمل کا دوسرا نام ہے ۔ چنانچہ وہ سماجی کھائیوں (Grooves) سے ہمیشہ متنفر اور اپنی انفرادیت کا مظاہرہ کرنے میں ہمیشہ پیش پیش رہے ۔ یہ بات ان کے اشعار کے مخصوص مزاج سے لے کر ان کی زندگی کے چھوٹے چھوٹے واقعات تک پھیلی ہوئی ہے ۔ مثلاً انھوں نے وبا میں عام لوگوں کے ساتھ مرنا پسند نہ کیا یا جس روز داڑھی رکھی اسی دن سر منڈایا ۔ مذہبی احکامات کے سلسلے میں آزادہ روی کا مسلک اختیار کیا وغیرہ ۔ غالب کہتے ہیں :

کیا تنگ ہم ستم زدگاں کا جہان ہے
جس میں کہ ایک بیضۂ مور آسمان ہے

اس شعر سے اس بات کا احساس ہوتا ہے کہ غالب کے ہاں آزادی کا تصور کس قدر کشادہ تھا ــــ اتنا کشادہ کہ بڑی سے بڑی آزادی بھی قید و بند سے رہائی کا احساس عطا نہ کر سکتی تھی ۔ اس شعر سے اس کے علاوہ یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ تنگ و تاریک گلیوں کے شہر میں ان کی نظریں حصولِ آزادی کے لیے آسمان کو ٹٹولنے پر سدا مائل رہیں کہ ایسے ماحول میں چھت پر سے دکھائی دینے والا آسمان کا حصہ ہی در و دیوار کی قید سے آزاد نظر آتا تھا ۔ مثلاً دیکھنے کی بات ہے کہ جب غالب اپنے مکان کا ذکر کرتے ہیں تو چھت پر سے آسمان کو دیکھنے اور محظوظ ہونے کی روش باقی تمام باتوں پر سبقت لے جاتی ہے ۔ مثلاً نواب علاء الدین احمد خاں کو لکھتے ہیں :

''مینہ کھل گیا ہے ، مکان کے مالکوں کی طرف سے مدد شروع ہو گئی ہے ۔ نہ لڑکا ڈرتا ہے ، نہ بی بی گھبراتی ہے ، نہ میں بے آرام ہوں ۔ کھلا ہوا کوٹھا ، چاندنی رات ، ہوا

سرد ، تمام رات فلک پر مریخ پیشِ نظر ؛ دو گھڑی کے تڑکے زہرہ جلوہ گر ۔ ادھر چاند مغرب میں ڈوبا اُدھر مشرق سے زہرہ نکلی ۔ صبوحی کا وہ لطف ، روشنی کا وہ عالم !''

(۶ اگست ۱۸۶۲ع)

در و دیوار سے غالب کو جو وحشت ہوتی تھی اس کی وجہ دراصل یہ تھی کہ دیواروں ہی سے زندان تعمیر ہوتا ہے اور زندان آوارہ خرامی کے جذبے کو پابجولاں کر دیتا ہے ۔ چنانچہ وہ دیواروں کے حبس سے گریزاں تھے اور اپنے اشعار میں زندان اور اس کی علامتوں کا بار بار ذکر کرتے تھے :

بے در و دیوار سا اک گھر بنایا چاہیے
کوئی ہمسایہ نہ ہو اور پاسباں کوئی نہ ہو

رہیے اب ایسی جگہ چل کر جہاں کوئی نہ ہو
ہم سخن کوئی نہ ہو اور ہم زباں کوئی نہ ہو

شرحِ اسبابِ گرفتاریٔ خاطر مت پوچھ
اس قدر تنگ ہوا دل کہ میں زنداں سمجھا

بلا سے ہیں جو یہ پیشِ نظر در و دیوار
نگاہِ شوق کو ہیں بال و پر در و دیوار

آزادیٔ نسیم مبارک کہ ہر طرف
ٹوٹے پڑے ہیں حلقۂ دامِ ہوائے گل

حسد سے دل اگر افسردہ ہے گرمِ تماشا ہو
کہ چشمِ تنگ شاید کثرتِ نظارہ سے وا ہو

احباب چارہ سازیٔ وحشت نہ کر سکے
زنداں میں بھی خیال بیاباں نورد تھا

آزادہ روی غالب کا مسلک تھا اس لیے یہ غیر اغلب نہیں کہ کہ وہ زنداں میں رہتے ہوئے بھی خیال کی دنیا میں آوارہ حال رہے۔ یا یوں کہہ لیجیے کہ چونکہ غالب فطری طور پر متحرک تھے، اس لیے جب وہ گھڑی بھر کے لیے رکتے تھے تو انھیں سنگ و خشت کی دیواروں کا بوجھ فی‌الفور محسوس ہونے لگتا تھا۔ غالب کی طبیعت کا یہ ہیجان ان کی داستانِ حیات ہی سے نہیں، اندازِ گفتگو سے بھی مترشح ہے۔ یہ تو معلوم نہیں کہ وہ گفتگو آہستہ آہستہ کرتے تھے یا تیز لیکن ان کے کلام سے یہ بالکل ظاہر ہے کہ ان کے ہاں ڈرامے کے عناصر کی خاصی فراوانی تھی اور ڈرامے سے شغف داخلی بے قراری ہی کا غماز ہوتا ہے۔ جب اندر کی فاضل قوت متلاطم ہو جائے تو وہ زبان کے علاوہ جسم کی حرکات میں بھی اپنا اظہار کرتی ہے اور یوں گفتگو میں مکالمے کا انداز اور کلام میں تمثیل کا رنگ جھلکنے لگتا ہے۔ غالب کے خطوط سے ان کی گفتگو کے ڈرامائی عناصر کا اندازہ بآسانی ہو جاتا ہے۔ مثلاً میر مہدی کے نام ان کے ایک خط کے تیور دیکھیے:

"اے جناب میرن صاحب! السلام علیکم۔"
"حضرت آداب!"
"کہو صاحب! آج اجازت ہے میر مہدی کے خط کا جواب لکھنے کو؟"

''حضور میں کیا منع کرتا ہوں ؟ میں نے تو یہ عرض کیا تھا کہ اب وہ تندرست ہو گئے ہیں ، بخار جاتا رہا ہے ، صرف پیچش باقی ہے ، وہ بھی رفع ہو جائے گی ۔ میں اپنے ہر خط میں آپ کی طرف سے دعا لکھ دیتا ہوں ۔ آپ پھر کیوں تکلیف کریں ؟''

''نہیں میرن صاحب ! اس کے خط کو آئے بہت دن ہوئے ہیں ، وہ خفا ہوا ہو گا ، جواب لکھنا ضرور ہے ۔''

''حضرت وہ آپ کے فرزند ہیں ، آپ سے خفا کیوں ہوں گے ۔''

''بھائی ! آخر کوئی وجہ تو بتاؤ کہ تم خط لکھنے سے کیوں باز رکھتے ہو ؟''

''سبحان اللہ ! اے لو حضرت ! آپ تو خط نہیں لکھتے اور مجھے فرماتے ہیں کہ تو باز رکھتا ہے ۔''

''اچھا تم باز نہیں رکھتے ؟ مگر یہ تو کہو کہ تم کیوں نہیں چاہتے کہ میں میر مہدی کو خط لکھوں ؟''

''کیا عرض کروں ؟ سچ تو یہ ہے کہ جب آپ کا خط جاتا اور پڑھا جاتا تو میں سنتا اور خط اٹھاتا ۔ اب جو میں وہاں نہیں ہوں تو نہیں چاہتا کہ آپ کا خط جاوے ۔ میں اب پنجشنبے کو روانہ ہوتا ہوں ۔ میری روانگی کے تین دن کے بعد آپ خط شوق سے لکھیے گا ۔''

''میاں بیٹھو ، ہوش کی خبر لو ، تمھارے جانے نہ جانے سے مجھے کیا علاقہ ۔ میں بوڑھا آدمی ، تمھاری باتوں میں آ گیا اور آج تک اسے خط نہ لکھا ۔ لاحول ولا قوۃ ۔''

یہی حال ان کے کلام کا ہے جس میں متعدد موقعوں پر ایک

پوری ڈراماٸی کیفیت ابھری ہوٸی نظر آتی ہے۔ مثلاً ان کی ایک غزل کا یہ حصہ دیکھیے جس میں عدالتِ ناز کے اندر دل و مژگاں کا مقدمہ پیش ہوتا ہے اور ایک جیتی جاگتی تمثیل میں ڈھل جاتا ہے:

پھر کھلا ہے درِ عدالتِ ناز
گرم بازارِ فوجداری ہے
ہو رہا ہے جہان میں اندھیر
زُلف کی پھر سرشتہ داری ہے
پھر ہوئے ہیں گواہ عشق طلب
اشک باری کا حکم جاری ہے
دل و مژگاں کا جو مقدمہ تھا
آج پھر اس کی روبکاری ہے

ڈراماٸی کیفیت غالب کے عام اشعار کا بھی طرۂ امتیاز ہے۔ مثلاً:

ہر ایک بات پہ کہتے ہو تم کہ تو کیا ہے
تمھیں کہو کہ یہ اندازِ گفتگو کیا ہے

تجھ سے تو کچھ کلام نہیں لیکن اے ندیم
میرا سلام کہیو اگر نامہ بر ملے

غالب تمھی کہو کہ ملے گا جواب کیا
مانا کہ تم کہا کیے اور وہ سنا کیے

پوچھتے ہیں وہ کہ غالب کون ہے
کوئی بتلاؤ کہ ہم بتلائیں کیا

اسد خوشی سے مرے ہاتھ پاؤں پھول گئے
کہا جو اُس نے ذرا پاؤں میرے داب تو دے

ایماں مجھے روکے ہے تو کھینچے ہے مجھے کفر
کعبہ مرے پیچھے ہے، کلیسا مرے آگے

غالب کی آوارہ خرامی کا ایک اور دلچسپ ثبوت یہ بھی ہے کہ ان کی وفات کے تقریباً ساٹھ برس بعد ایشیا کے عظیم مصور عبدالرحمٰن چغتائی نے ان کے مختلف اشعار کو ایسی تصویروں میں پیش کیا جو مصوری کی زبان میں ٹون (Tone) سے کہیں زیادہ خط (Line) کی مرہونِ منّت تھیں۔ واضح رہے کہ مصوّری میں ٹون (Tone) اور خط (Line) دو متبادل طریق ہیں۔ اگر تصویر میں گہرائی مقصود اور روحانی اقدار کا اظہار مطمحِ نظر ہو تو ٹون (Tone) کو بروئے کار لایا جاتا ہے۔ لیکن اگر آرزو یہ ہو کہ تحرّک اور جزر و مد دکھایا جائے، تو پھر لائن (Line) زیادہ مفید ہے۔ ''مرقعِ چغتائی'' میں غالب کے اشعار کی عکاسی ایسی تصویروں کے ذریعے ہوئی ہے جن میں خطوط کا عمل دخل بہت زیادہ ہے۔ ظاہر ہے کہ چغتائی نے غالب کے تخیّل کے حرکی عناصر کا احاطہ کرنے کے لیے قطعاً غیرارادی طور پر خطوط کے استعمال کی ضرورت محسوس کی ہوگی۔ چغتائی کی فنی عظمت کا یہ ایک ادنیٰ ثبوت ہے کہ اس نے غالب کے شعری تحرک کو بڑی کامیابی کے ساتھ خطوط کی زبان میں پیش کیا اور ایسا کرتے ہوئے اس خاص کیفیت کو بڑی خوبی سے اجاگر کیا جسے اس مضمون کا عنوان کیا گیا ہے۔

• • •

اردو ادب

ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی

۱۴

اردو شاعری میں قومی و مِلّی عناصر

یہ خیال عام طور پر ظاہر کیا جاتا ہے کہ اردو میں قومی و ملّی شاعری حالی سے شروع ہوتی ہے ، لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں سمجھنا چاہیے کہ حالی سے پہلے اردو شاعری قومی و ملّی عناصر سے بالکل عاری تھی اور ہمارے قدیم شعرا کے دلوں میں نہ تو قوم و ملّت کا درد تھا اور نہ قوم و ملّت کی خوش حالی و سربلندی کی آرزو۔ اصل میں بات یہ ہے کہ غزل کی عام مقبولیت اور فراوانی نے اردو شاعری کے بارے میں یہ غلط تاثر پیدا کر دیا ہے کہ اس میں مغربی اثرات سے پہلے سوائے حسن و عشق ، وصل و ہجر ، خمریات یا تصوف کے اور کچھ نہیں تھا۔ حقیقت اس سے بالکل مختلف ہے۔ اول تو خود صفِ غزل میں بھی ہمارے شعرا نے علامتوں ، اشاروں اور کنایوں میں غمِ قوم و ملّت کا جابجا اظہار کیا ہے ، دوسرے انھوں نے مثنویوں ، قصیدوں ، مرثیوں وغیرہ میں اتنے مختلف اور متنوع مضامین و موضوعات پر طبع آزمائی کی ہے کہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ ان میں سیاسی ، سماجی ، قومی اور ملّی سبھی قسم کے مضامین

شامل ہیں ۔

لیکن آگے بڑھنے سے پہلے مناسب ہوگا کہ قومی اور ملّی کا جو مفہوم میرے پیشِ نظر ہے وہ واضح کر دوں ۔ ملّی کا مطلب تو صاف ہے کہ اس کا تعلق ساری ملّتِ اسلامیہ سے ہے جو کسی ایک خطے سے مخصوص نہیں ۔ چنانچہ ملّی عناصر سے میری مراد ہے ملّتِ اسلامیہ کی ترقی و سربلندی کی آرزو اور اس کی پستی یا شکست و زبوں حالی کا غم ۔ قومی عنصر سے میری مراد ہے غیر منقسم ہند کے مسلمانوں کی پستی یا شکست و زبوں حالی کا غم اور اُن کی ترقی و فتح و کامرانی کی آرزو ۔

جیسا کہ عام طور پر معلوم ہے ، اردو شاعری کے ابتدائی دکنی دور میں متعدد مثنویاں لکھی گئی ہیں جن میں بیشتر عشقیہ یا مذہبی و اخلاقی ہیں اور بعض معاصر تاریخی واقعات پر مبنی ہیں ۔ لیکن چند مثنویاں ایسی بھی لکھی گئی ہیں یا فارسی سے ترجمہ کی گئی ہیں جن میں طاغوتی قوتوں کے خلاف مسلمانوں کی فتحیابی کے فرضی قصے سنائے گئے ہیں ۔ ظاہر ہے کہ ان مثنویوں کا محرّک جذبۂ ملّی تھا ؛ مثلاً رستمی کے ''خاور نامے'' میں ابوالمعجن نام کے ایک فرضی صحابی اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے فرضی و خیالی معرکے غیر مسلم بادشاہوں ، دیووں ، پریوں ، جادوگروں اور آدم خوروں سے دکھائے گئے ہیں ۔ مختلف بری اور بحری لڑائیوں اور کئی طلسم کشائیوں کے بعد حضرت علیؓ مع رفقا فتح و فیروزمندی کے ساتھ مدینۂ منورہ واپس تشریف لاتے ہیں ۔ اسی طرح کی فرضی و خیالی منظوم داستانیں صنعتی کے ''قصۂ تمیم انصاری'' اور امین کے ''قصۂ ابو شحمہ'' میں بھی ملتی ہیں ۔ دکن کی ان مثنویوں میں داستاں سرائی کے محرّک

کے ساتھ ساتھ اُمتِ مسلمہ کی فتح و سربلندی کی آرزو بھی بطور ایک محرک کے صاف محسوس ہوتی ہے۔

اٹھارویں صدی میں جب اردو شاعری کا مرکز دکن سے شمال کو منتقل ہوا تو اُس وقت مغلیہ سلطنت کا شیرازہ بھی بکھرنے لگا تھا۔ اورنگ زیب کی وفات کے بعد تخت نشینی کی مسلسل اور خونریز لڑائیوں میں دیانت دار ، محنتی اور سیاست و تدبّر کے مالک امرا و عمائد کی بڑی تعداد ختم ہوگئی۔ اورنگ زیب کے جانشین بیشتر نا اہل ، کمزور یا عیش پسند تھے۔ چنانچہ ملک کا سیاسی نظام پراگندہ ہوتا چلا گیا ، صوبیدار اور منصب دار خود سری و بغاوت پر اُتر آئے ، بیرونِ ملک سے حملے شروع ہوگئے ۔ انتشار ، لاقانونیت اور بد نظمی کا دور دورہ ہوگیا ۔ لوٹ مار ، کشت و خون ، تاخت و تاراج روزمرہ کا معمول بن گیا ۔ مغل حکومت کے زوال کا سب سے واضح نتیجہ اقتصادی بدحالی کی شکل میں ظاہر ہوا ۔ مرہٹے ، جاٹ ، سکھ اور پھر انگریز مغلیہ سلطنت کے اچھے خاصے علاقوں پر قابض ہوگئے ۔ بادشاہ ، شہزادے ، امرا اور رؤسا مفلسی کا شکار ہوگئے ، بے روزگاری عام ہوگئی ۔ غرض برِعظیم کے مسلم معاشرے میں ایسا معاشی اختلال ، معاشرتی انحطاط اور اخلاقی تنزل پیدا ہوگیا جیسا پہلے کبھی نہ ہوا تھا ۔ اٹھارویں صدی کی ساری اردو شاعری میں اس صورتِ حال کی نہ صرف مصوّری اور ترجمانی ملتی ہے بلکہ اس پر شدید رنج و غم کا اظہار اور کڑی تنقید بھی ملتی ہے جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ ان شاعروں کے دل قومی جذبے سے ہرگز عاری نہیں تھے ۔ اُس زمانے میں تقریباً ہر قابلِ لحاظ شاعر نے ضرور ایک دو شہر آشوب لکھے ہیں جن میں مسلمانوں کی گزری ہوئی عظمت کا گہرا احساس ، حال کی بے کسی و بیچارگی کا نوحہ اور مغلوں کی عسکری قوت کے زوال و

انحطاط ، بادشاہ و امرا کی نا اہلی اور نظم و نسق سے بیگانگی ، امن و امان کے فقدان ، اقتصادی بد حالی و بیروزگاری اور ان سب حالات کے نتیجے میں پیدا ہونے والی اخلاقی پستی و انتشار کا بیان بڑے دکھ بھرے انداز میں کیا گیا ہے ۔ شاہ حاتم ، شاکر ، ناجی ، سودا ، میر ، قائم ، مصحفی اور نظیر اکبر آبادی کے کلیات اٹھا کر دیکھیے ، ایک دو شہر آشوبی نظمیں ضرور ملیں گی اور ان سب شعرا کا مرکزِ نظر مسلمان قوم ہی ہے ۔ اُن کی نظموں میں مسلمان امرا و شرفا ، عمائد و رؤسا ، اطبا و وکلا ، علما و شعرا ، مشائخ و معلمین اور درباریوں ، سپاہیوں اور فوجی افسروں کی خستہ حالی ہی کا بیان درد انگیز پیرائے میں ملتا ہے ۔

ان نظموں سے قطع نظر اٹھارویں صدی کی اردو غزل بھی اکثر صیاد اور گلچیں کی علامتوں کے ذریعے ظالموں ، قاتلوں اور لٹیروں کا ذکر کرتی ہے اور گلستاں ، آشیاں ، چمن اور باغ کے پردے میں اپنے وطن اور گھر بار کا ۔ بسا اوقات غنچہ ، پھول اور بلبل کی علامتیں اہلِ وطن کے لیے استعمال کرتی ہے اور باغباں سے مراد حکمرانوں کا طبقہ لیتی ہے ، بہار کو خوش حالی و امن کی علامت کے طور پر اور خزاں کو بد حالی و انتشار کے نشان کے طور پر استعمال کرتی ہے ۔ مثلاً حاتم ، سودا ، میر اور درد کا ایک ایک شعر سنیے :

در و دیوارِ چمن آج ہے خوں سے لبریز
دستِ گلچیں سے مبادا کوئی دل ٹوٹا ہے

ہزار حیف کوئی باغ میں نہیں سنتا
چمن چمن پڑی کرتی ہیں بلبلاں فریاد

بیگانہ سا لگے ہے چمن اب خزاں میں ہائے
ایسی گئی بہار مگر آشنا نہ تھی

کچھ میں ہی باغ میں نہیں تنہا شکستہ دل
ہر غنچہ دیکھتا ہوں تو ہیگا شکستہ دل

اگرچہ غزل کے آرٹ میں وقت اور مقام کی تصریح و تحدید معیوب ہے اور عمومیت کا لحاظ رکھا جاتا ہے لیکن کئی شاعروں نے حالات سے متاثر ہو کر غزلوں میں بھی دہلی اور سلطنتِ دہلی کے لٹنے اور اجڑنے کا ذکر کر دیا ہے۔ دہلی اور سلطنتِ دہلی علامتیں تھیں مسلم ثقافت اور مسلم اقتدار کی اور جب یہ ثقافت اور یہ اقتدار مٹتا نظر آیا تو وہ "چلا" اٹھے:

دیدۂ گریاں ہمارا نہر ہے
دل خرابہ جیسے دلّی شہر ہے

اب خرابا ہوا جہاں آباد
ورنہ ہر اک قدم پہ یاں گھر تھا

دلی میں آج بھیک بھی ملتی نہیں انھیں
تھا کل تلک دماغ جنھیں تخت و تاج کا

مرہٹہ گردی اور سکھ گردی نے مسلمانوں پر جو آفت ڈھائی تھی اس کا ذکر تک صراحتاً غزلوں میں مل جاتا ہے۔ مثلاً میر کا شعر ہے:

مسلم و کافر کے جھگڑے ہیں، جنگ و جدل سے رہائی نہیں
لوتھوں پہ لوتھیں گرتی رہیں گی، کٹتے رہیں گے سر کے سر

غرض یہ کہ نظم نگاروں کو تو چھوڑیے ہمارے قدیم متغزلین پر بھی یہ الزام غلط ہے کہ انہیں صرف جام و مینا اور حسن و عشق سے سروکار تھا اور ان کے دل قومی درد سے خالی تھے۔

۱۷۶۱ء میں پانی پت کی تیسری جنگ میں شکست کھانے سے مرہٹوں کی طاقت اگرچہ کمزور پڑ گئی لیکن اس کے باوجود برِعظیم کے مسلمانوں میں وہ اتحاد و یک جہتی اور حوصلہ مندی نہیں پیدا ہوئی جو مغل سلطنت کو بچا سکتی۔ ایسٹ انڈیا کمپنی نے پہلے ہی کرناٹک اور بنگال میں اپنی طاقت مستحکم کر لی تھی۔ اب ۱۷۶۴ء میں بکسر کے مقام پر مغل بادشاہ اور اودھ کے نواب وزیر کی متحدہ فوج کو شکست دے کر وہ اور مضبوط ہوگئی۔ اب انگریزوں کا حلقۂ اقتدار بڑھتا ہی چلا گیا۔ اپنے بہتر اسلحہ، بہتر فوجی تنظیم، ذہنی و علمی فوقیت اور مدبّرانہ صلاحیتوں کی بنا پر اب وہ برِعظیم کی سب چھوٹی بڑی طاقتوں کو ہڑپ کرنے لگے۔ اودھ کی حیثیت اب انگریزوں کے ماتحت فقط ایک دیسی ریاست کی رہ گئی جہاں انہی کا حکم چلتا تھا۔ ۱۸۰۳ء میں انگریزی فوجیں دہلی میں بھی داخل ہوگئیں اور مغل بادشاہ کو اپنی نگرانی میں لے لیا۔ انگریزوں کے اس بڑھتے ہوئے اقتدار سے مسلمان حکمرانوں کو جو زک پہنچی اور ان کی سطوت و امارت کو جو دھکا لگا اس کا ذکر جرأت جیسے شاعر کی زبان سے سنیے جس کی شاعری کو میر تقی میر نے محض چوماچاٹی قرار دیا تھا۔ یہی جرأت ایک رباعی میں کس قدر درد بھرے انداز میں کہتا ہے:

کہیے نہ انہیں امیر اور اب نہ وزیر
انگریزوں کے ہاتھ یہ قفس میں ہیں اسیر
جو کچھ وہ پڑھائیں سو یہ منہ سے بولیں
بنگالے کی مینا ہیں یہ پورب کے امیر

اسی طرح مصحفی ایک غزل میں فریاد کرتے ہیں :

ہندوستاں کی دولت و حشمت جو کچھ کہ تھی
کافر فرنگیوں نے بہ تدبیر کھینچ لی

انیسویں صدی کے آغاز سے لے کر ۱۸۵۷ع کی ناکام جنگِ آزادی تک کا زمانہ ایسا تھا جس میں انگریزی راج کے مستحکم ہو جانے کی وجہ سے بڑی حد تک امن و سکون اور قانون کی حکمرانی کا دور دورہ ہوا لیکن یہ سکون ، گوشۂ قفس کے سکون کے مماثل تھا ۔ اردو کے شعرا اس قومی ضعف و نقاہت کا خوب شعور رکھتے تھے ۔ اور اگرچہ بعض اوقات اسی قفس کو آشیانۂ فردوس سمجھ کر خود فریبی کی پُر مسرت زندگی گزارنا بہتر سمجھتے تھے اور اپنی لاغری و ناتوانی اور بے دست و پائی ہی کو نعمت گردانتے تھے ، تاہم وہ جانتے تھے کہ ان کا یہ رویہ انگور کھٹے ہیں سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا ۔ انھیں دل ہی دل میں اپنے کھوکھلے پن کا پورا احساس تھا ۔ لکھنوی دبستان کے شعرا اپنی عیش پسندی ، رنگینی ، لذتیت اور فراریت کے لیے بدنام ہیں لیکن اس دور کی دبستانِ لکھنؤ ہی کی غزلوں کے یہ چند شعر سنیے اور سوچیے کہ آیا ان اشعار میں بلبل سے مراد صرف ایک پرندہ اور صیّاد سے مراد ایک چڑیمار ہے ؟

قفس کو ہم صفیرو کر دکھاتے رشکِ گلشن ہم
ولے نا طاقتی سے کیا کریں ، تڑپا نہیں جاتا

کھلی ہے خانۂ صیاد میں ہماری آنکھ
قفس کو جانتے ہیں آشیاں ، نہیں معلوم

رہے نہ قابلِ پرواز بال و پر میرے
قفس سے اڑ کے میں اب جاؤں گا کہاں صیّاد

آشیانوں کا عنادل کے خدا حافظ ہے
جھونپڑے باغ میں صیّاد ہیں چھاتے جاتے

ڈر سے ہوں صیّاد کے خاموش میں اے ہم صفیر
کیا قفس میں یاد مجھ کو اب چمن آتا نہیں؟

بال و پر بھی گئے بہار کے ساتھ
اب توقّع نہیں رہائی کی

بعض اوقات تو لکھنؤ کا شاعر علامتوں اور اشاروں کا پردہ اٹھا کر صاف صاف بھی کہہ دیتا ہے:

دل ملکِ انگریز میں رہنے سے تنگ ہے
رہنا بدن میں روح کا قیدِ فرنگ ہے

اور جب کڑھنے کے سوا کچھ کر نہیں سکتا تو کوسنے پر آ جاتا ہے:

جو عدوے باغ ہو، برباد ہو
کوئی ہو، گلچیں ہو یا صیّاد ہو

اِدھر دہلی میں اگرچہ مغل بادشاہ تخت پر براجمان تھے لیکن انھیں بھی اپنی بے بسی و بے چارگی کا پورا پورا احساس تھا جیسا کہ بہادر شاہ ظفر کے کلام سے واضح ہے۔ جہاں تک مسلم خواص و عوام کا تعلق ہے اُن میں اس بات کا شعور پیدا ہو رہا تھا کہ سیاسی اقتدار سے محرومی کے بعد اب اُن کی تہذیب، معاشرت، مذہب اور معیشت سب کچھ مٹ جانے کا خطرہ سر پر منڈلا رہا ہے۔ ظفر،

ذوق ، غالب ، مومن اور دوسرے شعرا کے کلام سے اس احساس و شعور کا بآسانی اندازہ ہو سکتا ہے ۔ مثلاً :

آغوشِ گل کشودہ برائے وداع ہے
اے عندلیب ! چل کہ چلے دن بہار کے

ذوق گل اور کوئی تازہ کھلا چاہتا ہے
کہ ہوا باغِ جہاں میں ہے دگرگوں چلتی

پھولے ہے تازہ شگوفہ چمنِ دہر میں روز
واہ دکھلائے ہے کیا گردشِ افلاک ، بہار

اپنی محبوب و پسندیدہ قدروں کے مٹ جانے کا خطرہ انھیں رہ رہ کر اپنی عظمتِ رفتہ کی یاد دلاتا ہے :

ہندوستان ، سایۂ گل پائے تخت تھا
جاہ و جلالِ عہدِ وصالِ بُتاں نہ پوچھ

صبحِ عشرت ہے وہ نہ شامِ وصال
ہائے کیا ہو گیا زمانے کو

مرے زوال سے جانو کمال کو میرے
زوال یہ ہے تو ہوگا کمال کیسا کچھ

گرچہ ہم ضعف سے ہیں مثلِ ہلالِ باریک
اب بھی ہیں سر بفلک ہم کو حقارت سے نہ دیکھ

موجود صورت حال سے بیزار ہو کر انقلاب کی تمنا دلوں میں چٹکیاں لیتی ہے اور قومی احساسات و تمنیات کی ترجمانی کرتے ہوئے مومن

کہہ اٹھتے ہیں :

اے حشر جلد کر تہ و بالا جہان کو
یوں کچھ نہ ہو امید تو ہے انقلاب میں

اور شاہ نصیر جیسا شاعر جو اپنی لفظ پرستی اور سنگلاخ زمینوں میں قافیہ پیمائی کے لیے بدنام ہے ، قوم کو للکارتا ہے کہ متحدہ کوشش کر کے فرنگیوں کے تسلط سے نجات حاصل کرو :

اے اسیرانِ قفس ہمّت نہیں ورنہ قفس
صاف اُڑ جائے ہلاؤ تم اگر مل جل کے پر

اسی قسم کی تعلیم ظفر بھی غزل کی زبان میں دیتے ہیں :

کشتۂ قامت جتنے ہیں اُس کے آپس میں سب مل جل کر
کردیں اگر اک حشر بپا ، کیا اچھا ہو کیا اچھا ہو

اور ذوق یہ امید ظاہر کرتے ہیں :

نو گرفتارِ قفس گر یونہی تڑپے صیّاد
کوئی دم میں یہ سمجھنا کہ قفس ٹوٹ گئے

ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت اور اس کے رائج کردہ اصلاحات و قوانین نے اسلامیانِ ہند کو سیاسی ، معاشی ، معاشرتی ، مذہبی ، ثقافتی اور ذہنی اعتبار سے متاثر اور پریشان کر دیا تھا ۔ کمپنی کے عزائم اور طریقِ کار کو بھانپ کر شاہ عبدالعزیز نے فتویٰ دیا کہ ہند اب دارالاسلام نہیں رہا بلکہ دارالحرب ہو گیا ہے اور مغل بادشاہ کی موجودگی سے مسلمانوں کو یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ ہند میں اسلامی حکومت قائم ہے ۔ شاہ صاحب کے مریدوں نے جابجا دورے کر کے نہ صرف مسلمانوں کے عقائد ، رسومات اور اعمال کو بدعتوں اور غیر شرعی عناصر سے پاک کرنے کی مہم شروع کر دی بلکہ انھیں

راہِ حق میں جہاد کرنے کے لیے بھی تیار کیا ۔ سیّد احمد بریلوی اس تحریکِ اصلاح و جہاد کے قائد تھے ۔ یہ تحریک اُس وقت کے لحاظ سے ایک جامع قومی تحریک تھی جس میں ظاہری شریعت اور باطنی طریقت کی تعلیم کے ساتھ عسکری تنظیم کو ملا دیا گیا تھا ۔ سیّد صاحب نے حالات کا بغور مطالعہ کر کے یہ طے کیا تھا کہ پہلے سکھوں کی قوت توڑ کر مسلمانوں کو سرحد اور پنجاب میں اپنی پوزیشن مضبوط بنا لینی چاہیے اور اس کے بعد انگریزوں سے نمٹنا چاہیے ۔ بدقسمتی سے سیّد صاحب کی تحریکِ جہاد اپنے ابتدائی مقاصد ہی میں ناکام رہی اور وہ سکھوں کے خلاف لڑتے ہوئے شہید ہوگئے ورنہ تاریخ کا دھارا شاید آج کسی اور ہی سمت میں بہتا نظر آتا ۔

سیّد احمد شہید کی اس تحریک کے اثرات بھی ہماری شاعری میں دیکھے جا سکتے ہیں ۔ مومن جیسے رنگین مزاج اور دل پھینک شاعر پر اس کا یہ اثر ہوا کہ وہ سیّد صاحب کے مرید ہوگئے اور اُن کی تحریکِ جہاد میں قلمی طور پر شریک ہو کر پکار اٹھے :

مومن تمھیں کچھ بھی ہے جو پاسِ ایماں
ہے معرکۂ جہاد چل دیجے وہاں
انصاف کرو ، خدا سے رکھتے ہو عزیز
وہ جاں جسے کرتے تھے بتوں پر قرباں

اِس کے علاوہ اُنھوں نے ایک مستقل مثنوی بھی مسلمانوں کو جہاد کی ترغیب دیتے ہوئے لکھی جس کے چند شعر سنیے :

پلا مجھ کو ساقی شرابِ طہور
کہ اعضا شکن ہے خمارِ فجور

کوئی جرعہ دے دیں فزا جام کا
کہ آ جائے بس نشہ اسلام کا
پۓ تشنہ کامی سبو در سبو
پیوں شوق سے مُلحدوں کا لہو
یہی اب تو کچھ آگیا ہے خیال
کہ گردن کشوں کو کروں پائمال
بہت کوشش و جاں نثاری کروں
کہ شرع پیمبر کو جاری کروں

اس کے بعد چند شعر سیّد احمد بریلوی کی مدح میں لکھ کر آگے کہتے ہیں :

ہوا مجتمع لشکر اسلام کا
اگر ہو سکے وقت ہے کام کا
ضرور ایسے مجمع میں ہونا شریک
کہ خوش تم سے ہو وحدہٗ لا شریک
جو داخل سپاہِ خدا میں ہوا
فدا جی سے راہِ خدا میں ہوا
حبیبِ حبیبِ خداوند ہے
خداوند اُس سے رضامند ہے
امامِ زمانہ کی یاری کرو
خدا کے لیے جاں نثاری کرو

خیال رہے کہ یہ وہی مومن ہیں جو رئیس المتغزّلین کہلاتے ہیں اور جن کی غزل کی یہ خصوصیت بیان کی جاتی ہے کہ وہ صرف عاشق ، معشوق اور رقیب کے تکون میں محدود ہے ۔ لیکن دیکھیے کہ اِس جہادیہ مثنوی میں وہ کس ولولۂ عمل اور مجاہدانہ رویے کا

اظہار کر رہے ہیں ۔ کیا یہ قومی جذبے اور قومی درد کا نتیجہ نہیں ہے ؟

تاریخ شاہد ہے کہ ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی میں مسلمان ہی زیادہ جوش و خروش سے اور زیادہ تعداد میں شامل تھے ۔ اسی لیے جب یہ کوشش ناکام ہوئی تو انگریزوں نے مسلمانوں ہی کو اِس کا خاص طور سے ذمے دار قرار دے کر اُنھیں شدید سزائیں دیں اور اُس میں ہندوؤں کی شرکت کو محض ایک عارضی لغزش سے تعبیر کیا ۔ کئی برس تک انگریزوں کی حکمتِ عملی اِسی اصول پر مبنی رہی کہ ہند کے مسلمانوں کو زیادہ سے زیادہ کمزور ، ناکارہ اور محتاج بنا کر ان کے حوصلے ایسے پست کر دیے جائیں کہ وہ پھر کبھی انگریزی حکومت کے خلاف نبرد آزما ہونے کا خیال تک دل میں نہ لا سکیں ۔ قتلِ عام ، سزائے موت ، مظالم و شدائد ، تاراجی و غارت گری ، ضبطیاں ، قرقیاں اور جلاوطنیاں اس کثرت سے عمل میں لائی گئیں کہ مسلمان در حقیقت سیاسی ، اقتصادی ، تعلیمی ، ذہنی اور نفسیاتی طور پر قریب قریب مفلوج ہو گئے ۔ یہ سانحۂ عظیم شعرائے اُردو کے لیے تازیانۂ عبرت سے کم نہ تھا ۔ ہر شاعر نے اس جاں گداز سانحے پر نوحے ، مرثیے اور شہر آشوب لکھے ہیں جنھیں یک جا کیا جائے تو کئی جلدیں بن جائیں ۔ اِن ماتمی نظموں میں خاص طور پر مسلمانوں کی تہذیب و معاشرت کے تباہ ہو جانے کا رونا رویا گیا ہے اور اُن کی بستیوں کے لُٹ جانے اور مِٹ جانے پر درد انگیز فریاد کی گئی ہے ۔ نواب مرزا داغ ، قربان علی بیگ سالک ، صدرالدین آزردہ ، فضل حسین افسردہ ، محمد علی تشنہ ، محمد تقی سوزاں ، ظہیرالدین ظہیر ، آغا جان عیش ، باقر علی کامل ، غلام دستگیر مبین اور دوسرے کئی شاعروں نے اپنے شہر آشوبوں

اور نوحوں میں کاغذ پر اپنا کلیجا نکال کر رکھ دیا ہے ۔ طوالت کے خوف سے اقتباسات دینا ممکن نہیں لیکن چند مختصر مثالیں سنیے ۔ انیس ایک رباعی میں کہتے ہیں :

کیونکر دلِ غم زدہ نہ فریاد کرے
جب ملک کو یوں غنیم برباد کرے
مانگو یہ دعا اب کہ خداوندِ کریم
اُجڑی ہوئی سلطنت کو آباد کرے

غالب ایک قطعے میں نالہ کرتے ہیں :

بسکہ فعّال ما یرید ہے آج
ہر سلحشور انگلستان کا
گھر سے بازار میں نکلتے ہوئے
زہرہ ہوتا ہے آب انساں کا
چوک جس کو کہیں وہ مقتل ہے
گھر بنا ہے نمونہ زنداں کا
شہرِ دہلی کا ذرہ ذرۂ خاک
تشنۂ خوں ہے ہر مسلماں کا

چونکہ یہ مرثیے ، نوحے اور شہر آشوب وغیرہ ایسے دور میں کہے گئے تھے جبکہ انگریزوں کا جبر و تشدد اپنی انتہا کو پہنچا ہوا تھا اور زبانوں پر تالے تھے اس لیے ظاہر ہے کہ ان میں صراحت سے انگریزی حکومت کو مطعون نہیں کیا جا سکتا تھا اور قومی نقطۂ نظر کھل کر پیش نہیں کیا جا سکتا تھا ۔ لیکن اِن نظموں میں بین السطور یا اشاروں میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ اکثر شعرا کے جذبۂ قومی کا آئینہ دار ہے ۔ زبان بندی اور احتساب کے اِس دور میں غزل گو شعرا بھی اپنے تاثرات اور قومی درد کو ظاہر کرنے

کے لیے غزل کی علامتوں سے فائدہ اٹھاتے ہیں ؛ مثلاً رند اپنے دل کے پھپھولے انگریزوں کے خلاف یوں پھوڑتے ہیں :

چمن میں رکھا نہ بلبل کا نام تک باقی
خدا کرے یونہی ہو جائے بے نشان صیّاد

امیر مینائی کہتے ہیں :

قریب ہے یار روزِ محشر چھپے گا کشتوں کا خون کیونکر
جو چپ رہے گی زبانِ خنجر ، لہو پکارے گا آستیں کا

مذاق بدایونی کا شعر ہے :

کریں فریاد کس سے اور کہاں جا کر دہائی دیں
جہاں جائیں وہی سرکار اب کیجے تو کیا کیجے

ایسے حالات تھے جب سر سیّد احمد خاں نے انگریزوں کے دل سے مسلمانوں کے خلاف شکوک و شبہات اور نفرت و حقارت کو دور کرنے کے لیے تدبیریں بھی اختیار کیں اور ساتھ ساتھ قوم کو سنبھالا دے کر اصلاح و ترقی کی راہ پر چلانے کی تجویزیں بھی سوچتے رہے ۔ چنانچہ ۱۸۷۰ع میں ''تہذیب الاخلاق'' جاری کر کے اور پھر علی گڑھ کالج قائم کر کے اس تحریک کو باقاعدہ طور پر شروع کردیا جو علی گڑھ تحریک یا سرسیّد تحریک کہلاتی ہے ۔ اس تحریک کے مقاصد میں اسلامیانِ ہند کی معاشرتی فلاح و بہبود اور ان کی تعلیم کے علاوہ اُن کی تہذیب و ثقافت کی حفاظت و ترقی اور سیاسی و ملکی امور میں ان کے حقوق کا تحفظ اور اُردو کا فروغ شامل تھے ۔ لیکن مسلمانوں کی بقا و ترقی کا بنیادی تقاضا یہ تھا کہ اُن کی زندگی کو بدلنے کے لیے اُنھیں نیا زاویہ فکر دیا جائے جس پر وہ اپنی سماجی ، تہذیبی اور سیاسی زندگی کی تشکیل کر سکیں ۔ اب تک مسلمان جن مابعد الطبیعی مفروضوں پر اپنے معیارات ، اقدار

اور زاویہ ہائے نظر کی بنیاد رکھا کرتے تھے ، اُن کا تعیّن روحانی
زندگی اور انفرادی قلبی واردات کے حوالے سے ہوتا تھا ، نہ کہ
خارجی و مادی دنیا کے حوالے سے ۔ اُس نظامِ فکر میں کائنات
عالمِ مثال کا عکس تھی ، حلقۂ دامِ خیال تھی ، اشیا یا مظاہر کی
سطح مجازی تھی اور عالمِ حقیقی کا استعارہ تھی ۔ چنانچہ شہود ،
غیب کا مظہر تھا اور زندگی کے بارے میں ہمارا رویہ تخیّلاتی تھا ۔
لیکن بدلے ہوئے حالات کا تقاضا یہ تھا کہ خارجی و مادی دنیا
کو حقیقی جان کر اُسے اہمیت دی جائے ، شعور کو مادے کے تابع
کیا جائے ، عقل اور منطق کو مرکزی حیثیت دی جائے اور نیچر ،
سائنس ، ارضیّت ، افادیت اور اجتماعیت کو بنیادی اقدار تسلیم کیا
جائے ۔ سر سیّد کی تحریک نے اس تقاضے کو بوجہِ احسن پورا کیا ۔
اس نئے فکری نظام اور نئے شعور کو بعض لوگ قبول کرنے کے لیے
تیار نہیں تھے اسی لیے سر سیّد کی شدید مخالفت بھی ہوئی ، لیکن
وہ اپنے گرد رفقا و احبا کا ایک ایسا حلقہ جمع کر لینے میں کامیاب
ہوگئے جو اُن کی تحریک کو شعوری طور پر آگے بڑھانے کے لیے
مستعد تھا ۔ ان رفقا میں حالی ، نذیر احمد ، چراغ علی ، محسن الملک ،
وقارالملک اور شبلی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں ۔ ان کے علاوہ
اور لوگ بھی تھے جو اس تحریک کو بالواسطہ تقویت پہنچاتے رہے :
مثلاً ذکاء اللہ ، اسمٰعیل میرٹھی ، محمد حسین آزاد اور شرر وغیرہ ۔

حالی نے اپنا مشہور مسدس سرسیّد ہی کی تحریک پر ۱۸۷۹ع
میں لکھا اور اس کا ضمیمہ ۱۸۸۶ع میں ۔ حالی کا مقصد قومی
تعمیر و ترقی تھا ، وہ مسلمانوں کو کچوکے لگا کر جھنجھوڑنا اور
غیرت دلانا چاہتے تھے ۔ اُنھیں بھروسا تھا کہ اخلاقیات ، بے تعصبی ،
محنت و مشقت کی قدر و قیمت ، ہمدردی ، انسانیت ، دل سوزی ،

صبر اور وقت کا ساتھ دینے اور جدید تعلیم حاصل کرنے کا جو پیغام وہ پیش کر رہے ہیں وہ مسلمانوں کی قومی زندگی کے لیے بے حد اہمیت رکھتا ہے ، جسے شاعرانہ لطافتوں اور لفظی و ظاہری آرائشوں ، فنی نزاکتوں کے سہارے کی ضرورت نہیں ، وہ اپنی جگہ آپ بنا لے گا ۔ حالی کی مسدس نہ صرف مسلمانوں کو اُن کی گزشتہ عظمت یاد دلاتا ہے اور اُن کا رشتہ ماضی سے جوڑتا ہے ، بلکہ یہ تاثر بھی دیتا ہے کہ اُن کی انفرادیت کا انحصار حکومت یا سیاسی تسلط سے زیادہ اُن کی تہذیب اور تہذیبی اقدار پر ہے جو بنی نوع انسان کے لیے امن و سلامتی کی ضمانت ہیں ۔ اس تہذیبی تصور کے سامنے کائنات ایک کھلی کتاب ہے اور علم ایک مخفی خزانہ اور جو قوم اس تصور کو قبول کرتی ہے وہ زمین کی وراثت کی حق دار بنتی ہے ۔ جب تک مسلمان پھر اس تصور کو نہیں اپناتے ، پستی اُن کا ساتھ نہیں چھوڑنے کی ۔ چونکہ حالی نے بالوضاحت کہا تھا کہ یہ مسدس مزے لینے اور واہ واہ سننے کے لیے نہیں لکھا گیا ہے بلکہ عزیزوں اور دوستوں کو غیرت اور شرم دلانے کے لیے لکھا گیا ہے ، اور خود نظم کے متن سے بھی ظاہر تھا کہ اُس کا مقصد احساسِ زیاں کو نمایاں کر کے قومی بیداری کا شعور پیدا کرنا تھا ، اس لیے حالی کے اس مسدس کو اُردو میں قومی و ملی شاعری کا نقطۂ آغاز قرار دے دیا گیا ۔ اس مسدس کے بعد بھی اکثر نظموں میں حالی نے قومی دکھڑے ہی کو اپنا موضوع بنایا ۔ سر سیّد تحریک کے مقاصد اُن کے لیے جزوقتی مشغلہ نہیں بلکہ اسلوبِ زیست بن گئے ۔ مسدس کے علاوہ اُن کی دوسری نظموں میں ''شکوۂ ہند'' خاص طور پر قابلِ ذکر ہے کہ اُس میں مسلمانانِ ہند کی جداگانہ قومیت کا تصور واضح ہو کر سامنے آتا ہے ، جب

حالی اسلامی قومیت اور مسلمانوں کی تمام اعلیٰ صفات کو تفصیل سے گِنا کر سرزمینِ ہند سے یوں خطاب کرتے ہیں :

ہم کو ہر جوہر سے یوں بالکل معرّا کر دیا
تو نے اے آب و ہوائے ہند یہ کیا کر دیا

"شکوۂ ہند" ایک تہذیبی واسوخت ہے جس میں حالی شہر کے آشوب کی داستان کو قوم کے آشوب تک پھیلاتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

حالی کی قومی نظموں نے دوسرے شعرا کو بھی بہت متاثر کیا۔ چنانچہ شبلی کی "صبح امید" اور "تماشائے عبرت" میں بھی اسلامی عروج و زوال کا عبرت انگیز تقابل موجود ہے۔ اسی طرح اسماعیل میرٹھی کے مثمن "آثارِ سلف" اور قصیدے "جریدۂ عبرت" میں حالی کا اثر صاف دیکھا جا سکتا ہے۔ سر سیّد تحریک کے سبھی حامیوں کے یہاں تاریخی شعور گہرا ہے اور عمل کے لیے تیاری کے رویے نمایاں ہیں۔ وہ سب ملی آشوب کو تاریخی تناظر مہیا کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور اسی تناظر میں ماضی اور حال کے تضاد کو واضح کرتے ہیں۔ ماضی اُن کے نزدیک شوکت کا نشان تھا اور حال بے وقعتی کا۔ لیکن اس کے باوجود اس دور کی قومی و ملی شاعری میں یہ بات بڑی اہمیت کی حامل ہے کہ ان شعرا نے آشوب کی انتہا کے دوران میں بھی امید اور رجائیت کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا اور قوم کو وہ راہِ عمل دکھاتے رہے جس پر چل کر وہ ترقی کر سکتی تھی۔

اکبر الٰہ آبادی سر سیّد تحریک کے مخالفین میں شمار کیے جاتے ہیں کیونکہ اُن کی شاعری مادیت و عقلیت کے رویوں سے متشکل ہونے والے جدید شعور کی نفی کرتی ہے۔ اکبر کی نظر میں سائنس اور فلسفے کی ترقی اور اُس کا ہماری اخلاقی اقدار اور وجدانیات سے

تصادم اور اُن پر غلبہ ہماری زندگی کا ایک بڑا المیہ ہے جس کے پیدا کرنے کا ذمے دار وہ سرسیّد تحریک کو قرار دیتے ہیں ۔ اُنھیں مسلمانوں کی حکومت کے جانے کا اُتنا دکھ نہیں تھا جتنا مسلمانوں کی تہذیبی روایات کے زوال اور اُن کی طرزِ معاشرت میں اختلال کا تھا ۔ وہ خاص طور پر مسلمانوں کی ذہنی مرعوبیت کے شاکی تھے اور چاہتے تھے کہ قوم یورپ کی اندھا دھند تقلید کرنے کے بجائے اپنے تہذیبی ورثے اور قومی سرمائے کی حفاظت کرے ۔ اکبر کا پیغام قومی خودی کے پاس اور غیرت و حمیت کے احساس کا پیغام تھا ۔ اُن کا قومی و ملی شعور اس نظریے سے پیدا ہوا تھا کہ ہماری تہذیب کی جڑ مذہب و اخلاق میں ہے اور اس جڑ سے کٹ جانا تہذیبی موت کا درجہ رکھتا ہے ۔ اکبر الٰہ آبادی اپنی طنزیہ و مزاحیہ شاعری سے مغربی اثرات کی تیز ہواؤں کو روک تو نہ سکے لیکن اُنھوں نے مسلم معاشرے میں خود شناسی و خود اعتمادی اور ذہنی آزادی کا کچھ احساس ضرور پیدا کر دیا اور مغرب کی عظمت کا جو رعب ہمارے دلوں پر بیٹھا ہوا تھا وہ ایک حد تک کم کر دیا ۔

مغرب کے رعب کو کم کرنے اور مغرب کے خلاف ردِ عمل کو تقویت پہنچانے والے اور بھی کئی اسباب و واقعات ایسے ہوئے جن سے مسلمانانِ برِعظیم اہلِ فرنگ سے برگشتہ ہوتے گئے اور یہ برگشتگی مغربی تہذیب و اقدار سے بھی کسی قدر برگشتگی پیدا کرنے لگی ۔ اتحادِ بین المسلمین کی تحریک جمال الدین افغانی پہلے ہی شروع کر چکے تھے جو مغربی استعماریت کے خلاف تھی ۔ پھر ۱۹۰۵ع میں جنگِ روس و جاپان میں روس کی شکست نے اہلِ مشرق کے ذہنوں پر مغرب کی مادی برتری کا رعب گھٹا دیا ۔ پھر تقسیمِ بنگال کی منسوخی ، اٹلی کا طرابلس پر حملہ ، روسیوں کی مشہد مقدس پر

گولہ باری ، بلقانی ریاستوں کا ترکی پر حملہ ، مچھلی بازار کانپور کی مسجد کا سانحہ ، یہ سب باتیں مغرب سے مسلمانوں کو برگشتہ کرنے والی تھیں ۔ اس کے علاوہ اس زمانے میں صاحبِ نظر ، تعلیم یافتہ مسلمانوں نے مغربی تاریخ اور مغربی تہذیب کا وسیع و عمیق مطالعہ کرنا شروع کیا تو ان پر مغرب کی اصل حقیقت کھلنے لگی ۔ چنانچہ علامہ اقبال نے ۱۹۰۷ع ہی میں یہ پیشگوئی کر دی تھی کہ :

دیارِ مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا
تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خود کُشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ، ناپائدار ہوگا

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ۱۹۱۴ع میں پہلی عالمی جنگ کے آغاز سے پہلے ہی مغرب اور مغربیت کے خلاف ردِ عمل ملک میں شروع ہو چکا تھا ۔ علامہ اقبال کی مشہور نظمیں ''شمع و شاعر'' ، ''شکوہ'' اور ''جوابِ شکوہ'' ۱۹۱۴ع سے پہلے ہی لکھی جا چکی تھیں ۔ ان نظموں میں عام مسلمانوں کے احساسات کی ترجمانی بھی ہے ، مسلمانوں کے زوال و انحطاط کے اسباب کا جائزہ لینے کی کوشش بھی ہے ، عصرِ حاضر کے تقاضوں کی روشنی میں درسِ عمل بھی ہے ، معاصر حالات کا تجزیہ بھی ہے ، عالمِ اسلام کے سیاسی و عمرانی مستقبل کے امکانات پر روشنی بھی ڈالی گئی ہے ۔ اقبال کے علاوہ حسرت موہانی ، شبلی ، مولانا ظفر علی خاں ، آغا حشر کاشمیری وغیرہ بھی اس زمانے میں فرنگیوں کے خلاف مسلمانانِ برِعظیم کے جذبات و احساسات کی بھرپور ترجمانی کر رہے تھے ؛ مثلاً شبلی نے یورشِ بلقان سے متاثر ہو کر ''شہر آشوبِ اسلام'' قلم بند کیا اور آغا حشر نے ''شکریۂ یورپ'' کے عنوان سے ایسی نظم لکھی جس کے

جارحانہ انداز میں حرکت ، روانی اور جوش و خروش کا ایک تیز دھارا بہتا نظر آتا ہے ۔

۱۹۱۴ع میں جنگ چھڑ گئی جو ۱۹۱۸ع تک جاری رہی ۔ چونکہ ترک انگریزوں کے خلاف محاذ پر لڑ رہے تھے اس لیے قدرتی طور پر مسلمانانِ برِعظیم کے جذبات ، حکومتِ برطانیہ کے خلاف تھے اور ان جذبات کا اظہار کرنے پر اُن کے بہت سے رہنما ، جو نہ صرف سیاست میں بلکہ میدانِ تحریر و تقریر میں بھی ممتاز تھے ، نظربند یا جلاوطن کر دیے گئے ۔ جنگِ عظیم کے بعد کا دور تحریکوں کا دور تھا ۔ ترکِ موالات اور خلافت کی تحریکیں شروع ہوگئیں ، کچھ عرصے تک ہندو مسلم اتحاد رہا لیکن جب گاندھی جی نے ۱۹۲۲ع میں اچانک ترکِ موالات کی تحریک کو بند کر دینے کا اعلان کیا تو ہندو مسلم اتحاد پارہ پارہ ہوگیا ۔ سنگھٹن اور شدھی کی تحریکیں چل نکلیں اور فرقہ وارانہ فسادات شروع ہو گئے ۔ تحریکِ خلافت اگرچہ اپنے مقصد میں ناکام رہی کہ خود ترکوں نے مارچ ۱۹۲۴ع میں منصبِ خلافت کا رسمی و آئینی طور پر خاتمہ کر کے معزول خلیفہ کو ملک بدر کردیا ، تاہم اس جذباتیت و روحانیت آمیز تحریک سے برِعظیم کے مسلم عوام میں خود اعتمادی اور وسیع سیاسی بیداری پیدا ہوگئی اور اُن کے ذہن میں یہ خیال پختہ ہوگیا کہ وہ اپنی بقا کے لیے ہندوؤں یا انگریزوں کی مرضی و اجازت یا مروت و چشم پوشی کے محتاج نہیں ہیں اور خود اپنی تنظیم اور طاقت کے بَل پر اپنے حقوق حاصل کر سکتے ہیں ۔

ظفر علی خاں نے جنگِ عظیم کے بعد کے سانحات و حادثات اور ترکِ موالات اور تحریکِ خلافت کے زمانے کے ہنگامی ہیجان و اضطراب کو اپنے کلام میں بہت عمدگی سے پیش کیا ہے ۔ لیکن اس

قومی عنصر کے ساتھ ساتھ ان کی شاعری میں ملی عنصر بھی بہت نمایاں ہے کہ آن کی دنیائے شاعری ہر ملک اور ہر خطے میں رہنے والے مسلمانوں کی سیاسی و معاشرتی کیفیت کی عکاسی کرتی ہے ، مسلمانوں کی معاصر زندگی کے ادبار و زوال کی نقشہ کشی کرتی ہے اور مستقبل میں مسلمانوں کے عروج و اقبال کی پیشگوئی بھی کرتی ہے -

علامہ اقبال پہلی جنگ عظیم کے دوران میں ''اسرار خودی'' اور ''رموز بے خودی'' لکھنے میں مصروف تھے - جنگ کے ختم ہونے کے دو ڈھائی سال بعد انھوں نے اپنی شہرۂ آفاق نظم ''خضر راہ'' لکھی جس میں اُس دور کے ملکی ، اسلامی اور بین الاقوامی مسائل کا جائزہ لیا اور مشرقی اقوام خصوصاً ملتِ اسلامیہ کو خود آگہی اور اتحاد کا پیغام دیا - اُردو شاعری کی تاریخ میں ''خضر راہ'' ایک اہم موڑ کی حیثیت رکھتی ہے کہ اس کے بعد ہماری شاعری میں ایک انقلابی آہنگ پیدا ہو جاتا ہے - اُدھر ترکانِ احرار کو مصطفٰی کمال پاشا کی قیادت میں یونان کے خلاف ۱۹۲۲ء میں فتح حاصل ہوئی تو علامہ نے ''طلوعِ اسلام'' لکھی جو اُمید و رجائیت اور مسرت و شادمانی کے جذبات سے معمور ہے اور ایک بہتر دور اور نئے نظامِ زندگی کی نوید دیتی ہے - لیکن ترکی میں ۱۹۲۴ء میں جس طرح خلافت کا خاتمہ کر دیا گیا اور لادینی ریاست قائم کر کے تجدد اور مغربیت کی جو تحریک چلائی گئی اُس کا علامہ اقبال کی شاعری میں شدید ردِ عمل ملتا ہے - وہ ترکوں کے اس رویے کا فکری تجزیہ بھی کرتے رہے ، تہذیبِ فرنگ کے انحطاط پذیر پہلوؤں کو بھی نمایاں کرتے رہے ، اتحادِ عالمِ اسلامی پر خاص زور دے کر ملتِ اسلامیہ کی تعمیرِ نو کے لیے اساسی افکار بھی مہیا کرتے

رہے ۔ اپنے تصورِ خودی و بے خودی کی توضیح و تشریح کر کے شکست و اضمحلال کو دور کرنے والے مثبت تصورات بھی پیش کرتے رہے ، حرکت اور جہد و عمل کے فلسفیانہ تصور کو شاعری کا روپ بھی دیتے رہے ، علم و عقل کی حدود کا احساس دلا کر عشق و وجدان کی اہمیت بھی جتاتے رہے ، روح انسانی کے لامحدود امکانات کا یقین بھی دلاتے رہے ، مردِ مومن کے تصور میں مثالی انسان کے اوصاف بھی اجاگر کرتے رہے ۔ علامہ اقبال بالاتفاق اُردو کے عظیم ترین قومی و ملی شاعر ہیں ۔ وہ ملتِ اسلامیہٗ ہند کی پسماندگی کو دیکھ کر اور امت مسلمہ کی حالت کو دیکھ کر بہت دکھی ہو جاتے ہیں لیکن اُنھیں پوری امید بلکہ یقینِ واثق ہے کہ اس ملت کا مستقبل درخشاں ہے کیونکہ اس کی بنیاد ایسے دین پر ہے جو دورِ حاضر کی مادی و روحانی کشمکش کو ختم کر کے ساری دنیا کو امن و سلامتی اور نیکی و خوش حالی کا راستہ دکھاتا ہے ۔ نہ دین کو دنیا پر قربان کرتا ہے ، نہ دنیا کو دین پر بلکہ دونوں کے درمیان ایک خوشگوار رشتہ قائم کرتا ہے ۔ عالمگیر انسانی برادری کے لیے محبت ، رواداری ، اخوت اور مساوات کی تلقین کرتا ہے اور زندگی کی دائمی قدروں کا حامل ہے ۔ علامہ کی شاعری ملتِ اسلامیہ کی آرزوؤں اور امنگوں کا آئینہ ہونے کے ساتھ ساتھ متوازن اور مثالی زندگی کا ایک مربوط فلسفہ بھی ہے ۔

علامہ اقبال کے اثر سے اُردو شعر و شاعری میں للکار ، چیلنج ، پیش قدمی اور رجائیت کا لہجہ اور رویہ عام ہوگیا ، انفعالیت کا خاتمہ ہوگیا ، وحدتِ فکر اور ذوقِ یقین کی دولت مل گئی ، تکمیلِ ذات اور تسخیرِ کائنات کی امنگ پیدا ہو گئی ۔ اُن کی قومی و ملی شاعری ہی سے متاثر ہو کر حفیظ جالندھری نے جو ہلکی پھلکی ، لطیف ، جذباتی و رومانی

گیت نما نظموں اور نظم نما گیتوں کے شاعر تھے ، ''شاہنامۂ اسلام''
لکھا جو بیانیہ شاعری کا اچھا نمونہ ہے ۔ یہ طویل کارنامہ بنیادی
طور پر منظوم اسلامی تاریخ ہے ؛ یعنی ایک ایسے معتبر اور تاریخ ساز
عمل کی منظوم روداد ہے جس کے ذریعے کفر و صداقت ، نور و
ظلمت ، خیر و شر کے درمیان حدیں قائم ہوتی ہیں ۔ اِس میں واقعات
اور مشاہیر کے ذریعے شجاعتوں ، سچائیوں اور عظمتوں کا ذکر کیا
گیا ہے ۔ مقصد یہ ہے کہ مسلمان اُن سے سبق حاصل کریں اور
اپنے اسلافِ بزرگ کے نقشِ قدم پر چل کر دین و دنیا میں سرخروئی
حاصل کریں ۔ حفیظ کا ''شاہنامۂ اسلام'' حالی ، شبلی اور ظفر علی
خاں کے اُس تاریخی سلسلۂ منظومات کی ایک اہم کڑی ہے جس
نے ملک میں اسلامی قومیت کے شعور کی تربیت میں نمایاں
حصہ لیا ۔

علامہ اقبال کے بعد تقریباً دس بارہ برس تک وہ شعرا و ادبا
اُردو ادب پر چھائے رہے جنھیں ترقی پسند مصنّفین کا نام دیا گیا
ہے ۔ اِن ترقی پسندوں کا نقطۂ نظر عام طور پر نہ قومی تھا ، نہ
ملی ۔ سیاسی اور اقتصادی مسائل ہی اُن کے لیے اہم ترین موضوعات
تھے اور ان مسائل کو بھی وہ مارکسی نظریات و تصوّرات کی عینک
لگا کر دیکھتے تھے ۔ غلامی ، غیر ملکی سامراج کے خلاف جد و
جہد ، بھوک ، افلاس ، سماجی پستی ، طبقہ واریت ، کسان اور
مزدور کی زبوں حالی کے خلاف احتجاج کے علاوہ مذہب ، اخلاق ،
خاندان اور جنسی امور کے بارے میں روایتی مروّجہ تصوّرات و
اقدار کی تحقیر و تضحیک ان مصنّفین کی تحریروں میں عام طور پر
ملتی ہے ۔ مادی و اشتراکی اقدار کو فروغ دینا اور روحانیت و
وجدان کو ہدفِ ملامت بنانا اُن کے مقاصد میں داخل تھا ۔

روایت شکنی کے جوش میں بہہ کر یہ مصنّفین قومی تہذیب اور ملی روایات سے لگاؤ اور وابستگی کو بھی رجعت پسندی ، ماضی پرستی اور قدامت دوستی سے تعبیر کرتے تھے ۔ چنانچہ جب ۱۹۴۷ء میں مسلمانانِ برعظیم کی جد و جہد کامیاب ہوئی ، ملک تقسیم ہوا اور مسلم اکثریتی علاقے پاکستان کے نام سے ایک علیحدہ آزاد مسلم مملکت کی شکل میں وجود پذیر ہوئے تو اگرچہ فرنگی سامراج سے آزاد ہو جانے کا ان مصنفّین نے خیرمقدم کیا لیکن بھارت اور پاکستان دونوں ہی ریاستیں چونکہ اُن کے مارکسی اور اشتراکی و اشتمالی تصورات پر پوری نہیں اترتی تھیں اس لیے وہ برابر اپنی نا آسودگی و بے اطمینانی کا اظہار کرتے رہے ۔ اور جو مصنّفین ترقی پسند تحریک سے وابستہ نہیں تھے ، اُنھوں نے بھی آزادی کے جِلو میں جو قتل و غارت گری ، عزت و ناموس کی بربادی اور انسانی قدروں کی شکست و ریخت ہوئی اور وسیع پیمانے پر ہجرت یا پناہ گزینی کا سلسلہ شروع ہو گیا ، اُس کا ماتم کیا ۔ اس طرح اسلامیانِ ہند کے خوابوں کی تعبیر پاکستان کی شکل میں مل جانے سے جو مسرتیں حاصل ہونی چاہیے تھیں وہ سب اُس جذباتی و ذہنی خلفشار نے ملیامیٹ کردیں جو خونیں فسادات اور وسیع پیمانے پر جبری ہجرت نے پیدا کر دیا تھا ۔ نئی مملکت کو جِن ہمہ گیر داخلی و خارجی مسائل کا سامنا کرنا پڑا وہ ایسے پیچ در پیچ ، دشوار اور توجہ طلب تھے کہ پاکستان کی نظریاتی اساس اور قومی و ملّی جذبے کو مستحکم کرنے کے لیے جس فکر اور جن اقدامات کی ضرورت تھی ان پر کماحقہ توجہ نہیں دی گئی ۔ جغرافیائی ، لِسانی ، نسلی اور صوبائی تعصبات و امتیازات پر کوئی بند نہیں باندھے گئے ۔ چنانچہ وہ بڑھتے گئے اور قومی و ملّی جذبات اُن کے بوجھ تلے دبتے چلے گئے ۔

تعجب کی بات تو یہ ہے کہ ہمارے شعرا و ادبا میں بھی وہ عرفان و بصیرت اور وہ ذہنی و روحانی کیفیت پیدا نہیں ہوئی جو ۱۹۴۷ء کے سے عظیم حوادث کے نتیجے میں پیدا ہونی چاہیے تھی - چنانچہ جو شعر و ادب ظہور میں آیا اُس میں وہ تقدس و پاکیزگی نہیں جو کسی ادب کو پُر عظمت بناتی ہے اور قوم کی داخلی زندگی کی تطہیر کا باعث ہوتی ہے - جس فکری و جذباتی رہنمائی کی اس دور کے شاعروں اور ادیبوں سے توقع کی جا سکتی تھی وہ توقع اُنھوں نے پوری نہیں کی - قومی و ملتی شاعری کا جو ذخیرہ پاکستان بننے کے بعد وجود میں آیا اُس میں بالعموم جذبات کے اظہار سے زیادہ جذبات کی نمود و نمائش ہے، الفاظ کی گھن گرج ہے، خطابت ہے، صحافتی لہجہ ہے، نعرہ بازی ہے، جنگجویانہ مگر کھوکھلا انداز ہے اور یوں لگتا ہے کہ شعرا نے بالعموم ادائے فرض کے طور پر یا کسی فرمائش کی تعمیل میں یا قوم و ملت کو اور خود اپنے آپ کو اپنی قوم دوستی، ملت پروری اور وطن پرستی کا یقین دلانے کے لیے اپنی قومی و ملی و وطنی نظمیں لکھی ہیں اور اپنے دل میں وہ کچھ محسوس کرنے کی کوشش کی ہے جو دراصل وہ محسوس نہیں کر رہے تھے - اس شاعری کی جڑیں دل میں پیوست نہیں معلوم ہوتیں، اُس کی جذباتی و روحانی اساس کمزور نظر آتی ہے - یہ بات عجیب لگتی ہے لیکن سچ ہے کہ اسلامی تہذیب اور اسلامی اقدار کے تحفظ و فروغ و اشاعت کے نام پر حاصل کیے گئے ملک کے شعرا میں شروع ہی سے اسلامی تہذیب کی اقدار پر اعتماد و یقین کی کمی معلوم ہوتی ہے - چنانچہ اگر ہم پاکستانی شعر و ادب کے حوالے سے اپنی قومی تاریخ اور مسائل کو سمجھنے کی کوشش کریں تو کچھ پتا نہیں چلے گا کہ ہم لوگ کیا ہیں، کیا کرنے چلے تھے،

کیا کریں گے اور کیونکر کریں گے ۔ اس کوتاہی کی بڑی وجہ یہ ہے کہ ہمارے اکثر شعرا و ادبا نے ادب کو قومی و ملی مسائل کے اظہار کا ذریعہ نہیں بنایا اور جن لوگوں نے بنایا وہ یا تو پُرخلوص نہیں تھے یا عموماً اچھے فنکار نہیں تھے ۔ چنانچہ اُن کا موضوع حسن کاری و فن سے عاری ہو کر اپنی دلکشی کھو بیٹھا ۔

البتہ ستمبر ۱۹۶۵ء میں پاکستان پر بھارت کے حملے کی وجہ سے ساری قوم کو جس آزمائش سے گزرنا پڑا اُس نے اہل ملک کے ذہنی و جذباتی ، اخلاقی و معاشرتی ، سیاسی و اقتصادی ، ادبی و فنی غرض ہر دائرے میں دفعۃً ایک تبدیلی پیدا کردی اور شعرا میں بھی جو اپنی ہی ذات اور اپنے ہی احساسات میں گم ہو کر رہ جانے کا میلان پیدا ہو گیا تھا وہ یک لخت دور ہو گیا ۔ ہر فردِ قوم میں قومیت کا احساس اور ملّی جذبہ شدت کے ساتھ پیدا ہوگیا اور قومی نظموں ، ملّی ترانوں ، وطن پرستانہ گیتوں اور جنگی نغموں کا ایک پُرجوش سلسلہ شروع ہو گیا جو جنگ ختم ہونے کے بعد بھی کچھ عرصے تک جاری رہا ۔ یہ نظمیں دل سے نکلی تھیں ۔ ہنگامی حالات میں ساری قوم کا ردِ عمل بجا طور پر جذباتی تھا ۔ یہی جذباتیت اس دور کی شاعری میں فطری طور پر نمایاں ہوئی ۔ لکھنے والوں کے دلوں کی دھڑکنیں بالکل ایک بن گئی تھیں ۔ ولولہ انگیز لے ، رزمیہ آہنگ ، رجزیہ انداز اور ہیجان آفریں لہجہ اس زمانے کی شاعری میں قدرۃً پیدا ہو گیا ۔ لیکن شدتِ جذبات کی حالت میں سنجیدہ و عمیق تفکّر اور حسنِ اظہار کے لیے تردد کی گنجائش کم ہوتی ہے اسی لیے ہیجانی ادب میں فکر و فن کا پورا حق نہیں ادا ہو سکتا ۔ جذباتی ، جوشیلا ، ہیجانی ، سنسنی خیز ، ہنگامی ادب جس میں فکر کی گہرائی ، نظر کی وسعت اور اظہار کا حسن نہیں ہوتا ، حالات کے

بدل جانے پر اپنی تاثیر اور دلچسپی کھو بیٹھتا ہے۔ چنانچہ یہی ہوا کہ معدودے چند نظموں کو چھوڑ کر ، جن کی حیثیت محض تاریخی نہیں بلکہ فکری ، ادبی اور جمالیاتی بھی ہے ، اکثر و بیشتر نظمیں ، جو جنگ کے دوران میں اور اس کے فوراً بعد لکھی گئیں ، اب نہ دلچسپی سے پڑھی جا سکتی ہیں اور نہ ہمیں متاثر یا محظوظ کر سکتی ہیں۔ ہمارے شاعروں کی نوا میں اُس وقت جو گرمی و تیزی تھی اور اُن کے قلب و ذہن میں قومیت و ملّیت کا جو گہرا احساس پیدا ہو گیا تھا وہ پائدار نہ ثابت ہوا۔ تھوڑے ہی عرصے میں نہ صرف ہمارے شعرا و ادبا بلکہ سبھی افرادِ قوم پھر اُس مرکزیتِ احساس اور وحدتِ فکر سے عاری ہو گئے جو بھارتی جارحیت کی وجہ سے پیدا ہو گئی تھی اور جس نے ہماری شاعری میں قومی و ملی روح پھونک دی تھی۔ جغرافیائی ، لسانی ، نسلی اور صوبائی تعصبات پھر ابھر آئے اور اب کے اس شدت سے اُبھرے کہ اُس کے نتیجے میں ہمارا ملک ہی آدھا رہ گیا۔ لیکن اُس کے باوجود قوم اور اُس کے شعرا و ادبا کی آنکھیں کھلتی ہوئی نظر نہیں آ رہی ہیں۔ قومی و ملی جذبہ آج بھی جغرافیائی ، لسانی اور صوبائی تعصبات و امتیازات کے پیروں تلے دبا ہوا دکھائی دے رہا ہے اور ہمارے لکھنے والے جن کے ہاتھ میں ملک کی ادبی قیادت ہے ، ابھی تک اپنے قومی تشخص اور اپنے قومی نصب العین ہی کی تلاش میں سرگرداں نظر آ رہے ہیں۔ دیکھنا ہے کہ وہ کب اپنے قومی تشخص اور نصب‌العین کو پا لیتے ہیں اور اپنی تخلیقات کو اُن کا آئینہ دار بنا لیتے ہیں۔

• • •

جیلانی کامران

۱۵

فارن لٹریچر کا پاکستانی ادب پر امپکٹ

فارن لٹریچر سے مراد ادبی تنقید کے دائرۂ کار میں شامل وہ ادبیات ہیں جو پچھلے دو سو برسوں کے دوران تاریخ کے افق پر ظاہر ہوئے اور اس طرح اُس ادب پر اثر انداز ہوئے جس کی ایک صورت پاکستانی ادب ہے ۔ ابتدا میں فارن لٹریچر سے مراد انگریزی ادب اور اس حوالے سے یورپی ادب ہے اور ماضی قریب میں اس لٹریچر کے زمرے میں امریکی ادب بھی شامل ہے ۔ پچھلے چالیس برسوں کے دوران روسی ادب ، بعد میں چینی ادب اور کچھ عرصے کے بعد ویت نام کی شاعری بھی رونما ہوئے ۔ فلپائن کے شاعروں کا مجموعہ اور افریشیائی ادب کے مجموعے بھی اسی ادبی گھرانے ہی سے تعلق رکھتے ہیں اور اب اس فہرست میں شمالی افریقہ کے عربی ادب کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے ۔ فارن لٹریچر کے اس پھیلے ہوئے منظر کا مفصل جائزہ نہیں لیا گیا ۔ البتہ انگریزی ادب کے امپکٹ کو واضح کرنے کے لیے چند مطالعے کیے گئے ہیں ۔ انگریزی ادب کے امپکٹ کے مطالعے کے لیے ڈاکٹر لطیف کی کتاب ''انگریزی ادب کا اثر اردو ادب پر'' ، ڈاکٹر

محمد صادق کی ''ہسٹری آف اُردو لٹریچر'' اور ''تاریخِ ادبیاتِ مسلمانانِ پاک و ہند'' جلد نو اور دس خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں ۔ لندن یونیورسٹی کے پروفیسر رالف رسل کا مونوگراف ''اُردو سٹڈیز میں برطانیہ کا حصہ'' بھی قابلِ تعریف مضمون ہے ۔ یہ مقالہ پروفیسر رسل نے مارچ ۱۹۷۳ء میں اورینٹل کالج لاہور کی صد سالہ تقریب پر سینٹ ہال میں پڑھا تھا ۔ ان مطالعوں سے ایک بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ انگریزی لٹریچر کا بطور فارن لٹریچر اُردو ادب پر اثر ہوا ہے ۔ تاہم اثر اور امپکٹ کی وسعت اور گہرائی کے بارے میں اتفاقِ رائے نہیں ہے ۔ میں اس موضوع پر اپنے خیالات کا تفصیل میں گئے بغیر اظہار کروں گا کیونکہ امپکٹ کی سچائی طے شدہ ہے اور میں کہی گئی باتوں کو دہرانا بھی نہیں چاہوں گا ۔

ایک اور بات قابلِ غور یہ ہے کہ پاکستانی ادب کا تشخص کیا ہے ؟ پاکستانی ادب ، اردو ادب کی حیثیت میں اُس اُردو ادب کا ایک موثر حصہ ہے جو برِصغیر میں پچھلے دو سو برسوں کے دوران نمائندہ ادب رہا ہے ۔ میں اُردو ادب کے حوالے سے فارن امپکٹ کا ذکر کروں گا اور اس طرح اُس بڑے عمل کی طرف اشارہ کروں گا جو اس طرح ظاہر ہوتا رہا ہے اور یوں جو سچائیاں برآمد ہوں گی اُن کا اطلاق علاقائی ادبیات پر بھی برابر ممکن ہوگا ۔

اس سلسلے میں یہ امر ملحوظ رہے کہ فارن لٹریچر ہمارے ادب تک اور ہمارے لکھنے والوں تک انگریزی کے ذریعے پہنچا ہے ۔ دنیا کے ملکوں ، گزشتہ تہذیبوں اور مائتھالوجی کا علم جب بھی ہمارے ادبی فکر یا ہمارے ادب تک پہنچا اُس کی صورت ہمیشہ انگریزی کی رہی ہے ۔ سیکنڈے نیویا کے ساگا سے لے کر یونانی اور رومی دیومالا تک ، شیکسپیئر سے لے کر ایلیٹ تک اور بودلئیر ، رلکے ، لورکا ، کافکا ،

گورکی ، سینٹ جان پرس ، ژاں پال سارت اور سولژے نتسن ان سب کی ہمارے ادبی دائرۂ اثر میں آمد انگریزی زبان ہی کے سبب سے ہے۔ اس حقیقت کو دیکھتے ہوئے یہ کہنا ضروری ہے کہ ادبی امپکٹ کا واحد ذریعہ انگریزی زبان رہی ہے اور آج بھی اس کی حیثیت ویسی ہے۔ یہاں یہ کہنا بھی مناسب ہوگا کہ فارن لٹریچر کے امپکٹ کی پیمائش کرتے ہوئے یہ یاد رکھنا لازمی ہے کہ ایسے امپکٹ کا انحصار انگریزی زبان کے جاننے پر ہے اور اس زبان پر حاصل دسترس ہی کے حوالے سے ادبی اثر کی گہرائی اور وسعت کی نشاندہی ممکن ہو سکتی ہے۔ یہ امر فارن لٹریچر کے امپکٹ کو محدود کرتا ہے کیونکہ اس کے لیے بنیادی شرط انگریزی زبان پر دسترس حاصل کرنے کی ہے۔ یہ شرط نہ صرف پاکستانی ادب اور اس اعتبار سے اُردو ادب یا علاقائی ادب کے اندر لکھنے والوں کے ایک خاص طبقے کو پیدا کرتی ہے بلکہ قومی ادبیات کے دائرے میں متوازی رجحانات کو بھی مرتب کرتی ہے۔ کسی زمانے میں یہ متوازی رجحانات باہم متصادم تھے۔ تاہم ایسے تصادم سے دونوں رجحانات کے رشتے سے ایک نیا میلان ظاہر ہوا ہے جس نے دونوں کو اچھے انداز میں متاثر کیا ہے۔

فارن لٹریچر کے امپکٹ کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ بات سامنے رکھنی لازمی ہے کہ کیا وہ فارن لٹریچر جس نے ہمارے ادب کو متاثر کیا ہے، ہمارے آزاد چناؤ کا نتیجہ ہے؟ کیا ایسے فارن لٹریچر کی ہمارے ادب تک آمد اور رسائی کسی تاریخی جبریت کا نتیجہ تو نہیں؟ اس سوال کا اور اس سوال سے نکلتے دوسرے سوالوں کا جواب دو طرفہ ہے۔ ہماری ادبی تاریخ میں فارن لٹریچر کے امپکٹ کا پہلا دور تاریخی جبریت کا ہے جو آزادی حاصل ہونے تک پھیلا ہوا ہے اور

دوسرا دور جو آزادی کے بعد کا ہے اور جس میں پاکستانی ادب کا تشخص شامل ہے، تاریخی ضرورت کا ہے ۔ انگریزی زبان کی لازمی تدریس امپکٹ کے مسئلے کو دو مختلف انداز میں سامنے لاتی ہے ۔ پہلے دور میں انگریزی زبان کی لازمی تدریس فارن لٹریچر کا چناؤ اپنے طور پر کرتی تھی ۔ عصر حاضر کے موجودہ دور میں یہی لازمی تدریس ہمیں آزاد چناؤ کے ذریعے فارن لٹریچر تک پہنچنے میں رہنمائی کرتی ہے ۔ رویوں کے اس فرق کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے ۔

اس امپکٹ کو جو فارن لٹریچر کے ساتھ ہمارے ادب پر ماضی میں ظاہر ہوتا رہا ہے، ملے جلے جذبات کے ساتھ قبول کیا جاتا رہا ہے اور اسے عموماً منفی قرار دیا گیا ہے ۔ میں اس منفی اثر کو زیر بحث نہیں لانا چاہتا اور نہ پہلے سے موجود تعصبات کی طرف کوئی اشارہ کرنا چاہتا ہوں ۔ تاہم یہ ضروری سمجھتا ہوں کہ دیکھوں کہ دو مختلف ادب، جب وہ ایک دوسرے سے متعارف ہوتے ہیں، اُن کے اثر کو کیسے پرکھا جا سکتا ہے ۔ ہمارے سامنے اس امپکٹ کی تاریخی مثال انگریزی ادب کی ہے اور اس امپکٹ کی ایک صورت کا عرصہ قریباً سو برس کا ہے جس میں لکھنے والوں کی کم از کم چھ سات ادبی تحریکیں بھی شامل ہیں ۔ انگریزی ادب پچھلی صدی کے ابتدائی دنوں میں تاریخی جبریت کا مظہر تھا اور اس کے امپکٹ کو بھی پچھلے سو برس کے دوران اس جبریت سے الگ نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ ایک طے شدہ بات ہے ۔ لیکن ہر امپکٹ، ایسی صورت حال میں بعض ارادوں اور عزائم کا نتیجہ بھی ہوتا ہے ۔ اس صورت حال میں جو پچھلی صدی کے اوائل میں موجود تھی، یہ ارادے اور عزائم اس با اختیار ادارے کے تھے جسے تاریخ نے اس بر صغیر میں اقتدار سونپا تھا ۔ میں لارڈ میکالے کا ذکر نہیں کرنا چاہتا کیونکہ میکالے کی نگاہ ادب

پر امپکٹ سے کہیں زیادہ نظم و نسق کے مسائل پر تھی ۔ میں الیگزنڈر ڈف کی تحریروں کے چند اقتباس پیش کرتا ہوں ۔ ریورنڈ الیگزنڈر ڈف انگریزی کو لازمی تدریسی زبان قرار دینے کی تحریک کا علم بردار تھا اور ۱۸۳۰ع سے کچھ قبل اس ضمن میں برطانوی رائے عامہ کو تیار کرنے میں مصروف تھا ۔ جو کچھ بعد میں میکالے کے ہاتھوں انجام پایا وہ الگزنڈر ڈف کی تیار کی ہوئی زمین کا ثمر تھا ۔ گورنر جنرل لارڈ ولیم بنٹنگ (۱۸۲۸ع - ۱۸۳۵ع) کے نام ایک طویل عرضداشت میں الیگزنڈر ڈف آسمانی مشیت کی احسان مندیوں کا ذکر کرتے ہوئے کہ خدائے برحق نے برطانیہ پر اپنے فضل و کرم اُتارے ہیں اور اُسے ایشیا میں سب سے بڑی سلطنت عطا کی ہے ، لکھتا ہے کہ اس عظیم قلمرو میں انگریزی زبان کو پھیلایا جائے اور اسے مدرسوں میں رائج کیا جائے ۔ کیونکہ ماضی میں بھی حکمرانوں نے اپنی زبان کو مفتوحہ علاقوں میں رائج کیا ہے ۔ اس ضمن میں ڈف بنو اُمیہ کی مثال دیتا ہے جنھوں نے عربی زبان کو رائج کیا ۔ اپنے استدلال کو مضبوط کرتے ہوئے وہ رومیوں کی مثال دیتا ہے اور پھر مغل شہنشاہ اکبر کی مثال دیتا ہے جس نے اس برصغیر میں فارسی کو رواج دیا ، جو ''اب بھی اُسی طرح موجود ہے حالانکہ آل تیمور کی جاہ و حشمت ختم ہو چکی ہے[۱] ......'' یہاں تک الگزنڈر ڈف کا نقطۂ نظر بے حد صاف ہے اور اسے تاریخ کی حمایت بھی حاصل ہوتی دکھائی دیتی ہے ، لیکن اسی عرضداشت میں وہ لکھتا ہے کہ ''جب تک فارسی اس ملک میں رائج رہے گی ، لوگ اس زبان کے ذریعے آلِ تیمور کے گزرے ہوئے جاہ و جلال کے ساتھ اپنے آپ کو منسلک

۱- Life of Alexander Duff, by George Smith, Vol. I, 1879

سمجھتے رہیں گے جو ہر لحاظ سے غلط ہے کیونکہ اُن کی سطوت کا چراغ بجھ چکا ہے۔ برطانیہ کو اس سلطنت کا اہل ثابت کرنے کے لیے لازمی ہے کہ ہم انگریزی زبان کو رائج کریں تاکہ لوگ ماضی سے الگ ہو کر بدلی ہوئی حقیقتوں کو تسلیم کر لیں اور ہمارے لیے اُن کو اپنی سلطنت کے حق میں جیتنا بھی مشکل نہ ہو۔"[۱] الگزنڈر ڈف کا یہ خط انگریزی زبان کے ذریعے ذہنی رویوں کو بدلنے کی طرف اشارہ کرتا ہے اور اس طرح امپکٹ ، جو زبان کے حوالے سے مرتب ہوتا ہے ، ایک اعتبار سے ذہنی رویوں کی تشکیل کو بھی مرکزی اہمیت دیتا ہے۔ فارن لٹریچر بنیادی رویوں کی تشکیل کے لیے ماحول تیار کرتا ہے۔

ادب پر فارن امپکٹ کی جس کیفیت کا میں نے ذکر کیا ہے اس سے کچھ اس قسم کے نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں :

(۱) اگر کسی قوم کا چناؤ محدود ہو اور اُس کا اختیار ناقابلِ عمل ہو —— تو۔

(۲) فارن لٹریچر جو اُس قوم تک پہنچے گا اُس کے پیچھے کارفرما ارادوں کا جائزہ ضروری ہے۔

(۳) فارن امپکٹ سے رویے مرتب ہوتے ہیں۔

(۴) ادب پر فارن امپکٹ سے ایسے ذہنی رویے تشکیل کیے جا سکتے ہیں جن سے تاریخ کو متاثر کرنا ممکن ہے۔

(۵) فارن امپکٹ ابتدا میں لکھنے والوں کے ایک محدود طبقے کو پیدا کرتا ہے لیکن اگر ایسے امپکٹ کا

۱۔ رسالہ 'راوی' لاہور ، جنوری ۱۹۶۵ع ، "انگریزی ادبی السائیات" جیلانی کامران۔

عرصہ اثر مسلسل اور طویل ہو تو لکھے ہوئے لفظ کے
ذریعے اس سے قومی شعور کو متاثر کیا جا سکتا ہے -

ان نتائج کو مختصراً یوں بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ قومی ادب پر فارن لٹریچر کے امپکٹ سے قومی شعور متاثر ہوتا ہے اور اس طرح تاریخ کے رخ پر بھی اثر پڑتا ہے -

اگر یہ بات درست ہے کہ فارن زبان و ادب کے اثر کے تحت قوموں کا شعور اور اُن کی تاریخ متاثر ہوتے ہیں تو تاریخی شواہد کی روشنی میں یہ امر بھی بخوبی پرکھا جا سکتا ہے کہ انگریزی زبان اور ادب کے تحت ایسے کون کون سے اثرات مرتب ہوئے ہیں - یہ سوال ہمیں دوبارہ اُنیسویں صدی کی جانب لوٹاتا ہے جہاں اس نوع کے سوالوں کو غالباً سب سے پہلے اور پوری ذمہ داری کے ساتھ اُٹھایا گیا ہے ـــ میں پھر اُن انگریز پالیسی سازوں کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جو فارن اور نیشنل لٹریچر کی اس ایکویشن کو اپنی مرضی کا توازن فراہم کرنا چاہتے تھے -

اس امر سے قطع نظر کہ انگریز پالیسی سازوں کے اُس زمانے کے ادب کے بارے میں کس قسم کے خیالات تھے (اور ان خیالات کا ہلکا سا تاثر ڈپٹی نذیر احمدؒ کی ''توبۃ النصوح'' میں ملتا ہے) وہ اُس زمانے کی موجود صورت حال میں انگریزی ادب کو لازمی تدریس کا حصہ بنا کر اس کا اجرا کرنا چاہتے تھے - اصل میں الگریزی ادب برطانوی ہند کی تعلیمی پالیسی کا حصہ تھا جس کا اندازِ فکر ، غلط یا صحیح ، الیگزنڈر ڈف کی زبان میں کچھ یہ تھا :

''اے اہلِ برطانیہ ! تمھارے ذمے انصاف اور عالی ظرفی کا
قرض ہے جو تم نے ہند کے بسنے والوں کو ادا کرنا ہے -
اُن تمام ناانصافیوں اور غلط کاریوں کی تلافی کے لیے جو

آس ملک کے بسنے والوں پر ماضی میں روا رکھی گئی تھیں ،
آن موتیوں کے بدلے میں جو آس ملک نے تمھیں دیے ،
تمھارا فرض آس کو آن سے کہیں زیادہ قیمتی موتی واپس
لوٹانا ہے ۔ تمھیں ایک نئی جنگ کا سامنا ہے لیکن یہ
جنگ مال و زر کی نہیں ، اخلاق اور روح کی جنگ ہے
جو انسانوں کے جسموں کے خلاف نہیں بلکہ گمراہی ،
غلط روی ، ان دیکھے خوف اور خود فریبی اور گناہ کے
خلاف لڑی جا رہی ہے[1] . . . ۔"

اس بڑے پس منظر کی موجودگی میں تعلیمی پالیسی کو وضع کرتے وقت میکالے نے ۱۸۳۵ع میں اس آمید کا اظہار کیا کہ مستقبل کی برپا ہونے والی دنیا میں ہمارے تعلیمی پروگرام کا اثر ورنیکلر ادبیات پر بخوبی پہچانا جائے گا ۔ ۱۸۷۴ع میں ہالرائیڈ کا دیا ہوا ادبی منشور ۱۸۳۵ع کی آسی آمید ہی کا ایک مرحلہ ہے جس کا میکالے نے اظہار کیا تھا اور اس کے پیچھے وہ اندازِ فکر بھی بخوبی نظر آتا ہے جسے الیگزنڈر ڈف کی زبان میں بیان کیا گیا ہے ۔

ان تمام باتوں کو یک جا کرنے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ انگریزی ادب و زبان کا اجرا اور نفاذ مخصوص تاریخی حالات میں ہر اعتبار سے بامقصد تھا اور خالص انسانیاتی اور اخلاقی مقاصد حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ اس کا بڑا مقصد آس ادب کو بھی متاثر کرنا تھا جسے آس زمانے کی زبان میں ورنیکلر کہتے تھے اور جس کی ایک صورت کو ہم آردو ادب کے نام سے جانتے ہیں ۔

مجھے اس امر کا پورا احساس ہے کہ میں نے غالباً پہلے سے

۱۔ Alexander Duff by George Smith, Vol. II, Page 218-220, 1879

جانی ہوئی باتوں کو دہرایا ہے ۔ تاہم یہ کہنا بے محل نہ ہوگا کہ فارن لٹریچر کے امپکٹ کو سمجھنے کے لیے ایک حقیقی ادبی صورت‌حال کا تذکرہ بنیادی اہمیت رکھتا تھا ۔ اور یہ امپکٹ انگریزی ادبیات کی تاریخی موجودگی ہی کی مدد سے جانچا جا سکتا تھا لیکن اس زمانے اور آج کے زمانے کے درمیان حالات بدل چکے ہیں ۔ صورت حال کے اجزائے ترکیبی مختلف ہیں ، چناؤ کا دائرۂ کار بدل چکا ہے اور انگریزی ادبیات کی راہ سے جو اثرات ہمارے ادب پر مرتب ہوئے اور ہوتے رہے ہیں اور جن کو ڈاکٹر لئیق بابری ''مانو کلچر'' کا نام دیتے ہیں ، اب اتنے غیر مانوس نہیں رہے ۔ اب فارن لٹریچر کا مفہوم بھی وسیع ہو چکا ہے اور دوسری ادبیات کی سرحدیں ہمارے ادب کی سرحدوں کو چھو رہی ہیں ۔ ادب کی مملکت بڑھنے اور پھیلنے کے عمل سے آشنا ہو رہی ہے ۔ اور جہاں یہ صورت ہو وہاں میتھیو آرنلڈ کا یہ فقرہ بھی ذہن میں گونجتا ہے کہ اس نئے دور میں شاعری نے مذہب کی جگہ لے لی ہے ۔ ادبی سرحدوں کے پھیلاؤ اور ان کے آپس میں ملنے سے ادبی رجحانات رونما ہوتے ہیں اور ذہن کی تربیت کرتے ہیں ۔ اس مقام نظر سے 'امپکٹ' کا مسئلہ زیادہ سنجیدگی اختیار کر لیتا ہے ۔ کیوں کہ اس کے ذریعے شعور اور تاریخ دونوں متاثر ہوتے ہیں ۔ اور اگر آرنلڈ کی زبان میں ادب کے ذمے وہی کام اس زمانے میں سپرد ہے جو پچھلے بہتر اور اچھے زمانوں میں مذہب کے سپرد تھا تو امپکٹ ذہنوں کے آپس میں ملنے اور متاثر ہونے کا عمل دکھائی دیتا ہے ۔ آرنلڈ اپنے زمانے کے ایک پر امید مفکر کی حیثیت سے ادب کے معاشرتی عمل کو مذہب کے معاشرتی عمل ہی کی ایک کیفیت سمجھتا ہے ۔ لیکن ادب کو مذہب کا قائم مقام قرار دے کر معاشرے کے روایتی روحانی اور الٰہیاتی پس منظر کو بدستور قائم

رکھنا اس لحاظ سے دشوار ہے اگر ادب کی سرحدیں ایسے ادب کی سرحدوں سے چھونے لگیں جہاں معاشرے کا روحانی اور الٰہیاتی پس منظر کسی بدلے ہوئے ادبی فکر کی زد میں ہو۔

پچھلے ایک سو برس کی ادبی تاریخ انگریزی ادب کے ہمارے ادب پر امپکٹ کی تاریخ بھی ہے۔ اور اس ادب کے ذریعے اور انگریزی کی لازمی تدریس کے ذریعے اُردو ادب کی موجودہ صورت، اس کا مزاج، عنوانات، اس کی تخلیقی افتادِ طبع، تنقید کے اصول، شاعری کے اجزائے ترکیبی، ادبی تحریکوں کی افادیت، شاعر کا مقام اور ادب کا معاشرتی اور تاریخی عمل میں اشتراک ـــــ یہ تمام اُس ادب سے یکسر مختلف ہیں جو اس امپکٹ سے پہلے موجود تھا۔ عصرِ حاضر کا ادب اس اعتبار سے اس امپکٹ کا منطقی اور تخلیقی نتیجہ ہے۔ یہ امر ہر اُس شخص پر واضح ہے جو اُردو ادب کا طالب علم رہا ہے اس لیے میں اس کی تفصیل میں جانا نہیں چاہتا۔ البتہ اس امپکٹ کے چند نمایاں خطوط کا مختصراً تذکرہ ضرور کرنا چاہتا ہوں۔ ہماری نثر اور نظم کا تصور، ڈرامہ، تنقید کے اصول اور طریق کار، ناول، انشائیہ، وہ نمایاں تخلیقی اظہارات ہیں جو براہِ راست اس امپکٹ کے ساتھ رونما ہوئے۔ آغا حشر کے ڈراموں پر شیکسپیئر کا اثر، بے قافیہ شاعری اور سانیٹ، نظم کے اشعار کی ہیئت پر پوپ، گولڈ سمتھ اور جانسن کا اثر، جس کی شہادت ''بانگ درا'' کی نظموں میں بھی بخوبی دکھائی دیتی ہے، ۱۹۴۵ء کے اردگرد جدید شاعروں پر بیسویں صدی کے انگریز شاعروں کا اثر اور ۱۹۵۷ء کے بعد ولیم بلیک اور ورڈزورتھ کا اثر ـــــ ایسے بڑے بڑے نشانات ہیں جو اس امپکٹ کے ذریعے وارد ہوئے ہیں۔ اس امپکٹ سے قبل ہمارے ادب کی صورت پر اسلوب کی حکومت تھی اور بغیر کسی گستاخی کا ارتکاب کیے یہ

کہنا بھی درست ہوگا کہ امپکٹ سے پہلے ہمارے ادب کی روایت اسلوب پرستی کی تھی - میں 'اسلوب' کو اس کے وسیع معنوں میں استعمال کر رہا ہوں - لکھنے کے اسلوب سے لے کر زندگی بسر کرنے کے اسلوب تک ـــ اس مپکٹ نے 'اسلوب' کو حقیقت کے قریب لا کر اسے زیادہ قابلِ عمل ، زیادہ مفید اور کہیں زیادہ موثر بنا کر اس کے (اسلوب کے) اور مفہوم کے درمیان حائل فاصلوں کو کم کیا اور نتیجے میں اسلوب کی وہ شفاف صورت ظاہر ہوئی جو جدید اردو ادب کی نمایاں خوبی ہے - اضافتوں کو اسلوب کی ترکیبی خاصیت سے منہا کر کے جو اسلوب ظاہر ہوا ہے وہ معاشرتی عمل کے ساتھ زیادہ کامیاب گفتگو کرنے پر قادر ہے - فکری اعتبار سے اس امپکٹ نے ادب کے دائرۂ کار میں مشاہدے کو بنیادی قرار دے کر مشاہدے کے علاقے کو وسیع تر کیا اور یوں مشاہدہ اجتماعی زندگی کا عکاس اور ترجمان بنا اور ادب کی یہ تعریف ممکن ہوئی کہ ادب زندگی کا عکاس ہے - خارج اور داخل کی کیفیت کو مشاہدے کے ساتھ جوڑ کر اس امپکٹ نے نظم کا پیچیدہ مگر خوب صورت باطن تیار کیا اور ادبی فکر کو کائنات کے ساتھ جس آرزومندی کے ساتھ متعارف کروایا وہ آرزومندی صرف اس قدیم بغداد میں دکھائی دیتی ہے جس کے بزرگوں میں حسن بصری ، جنید بغدادی اور بسطام کے بایزید نظر آتے ہیں -

ـــ یہ وہ نتائج ہیں جو انگریزی ادب کے ہمارے ادب پر امپکٹ سے پیدا ہوئے اور اس پالیسی کے پیدا کیے ہوئے ہیں جس کی طرف میں نے اس مضمون کے آغاز میں اشارہ کیا تھا - یہ نتائج مثبت نتائج ہیں اور ان کا شمار اچھے کارناموں میں کیا جا سکتا ہے - اردو ادب کی موجودہ قامت اس امپکٹ ہی کا ایک اظہار ہے - ہمارے

دانشور اس دور کو ، جس میں ایسا امپکٹ ہوا ، نو آبادیاتی دور کہہ کر غالباً مجھے معاف نہیں کریں گے کہ میں نے غاصب ایسٹ انڈیا کمپنی کے کاموں کو اس انداز میں مثبت قرار دیا ہے - لیکن علم کے معاملے میں بددیانتی مسلمانوں کا کبھی شیوہ نہیں رہا اور خیر سے خیر پھلتا ہے - اسی لیے وہ انگریز دانشور جنھوں نے اپنے دور میں علم اور فکر کے درخت کی آبیاری کی ، ہمارے شکریے کے بجا طور پر مستحق بھی ہیں -

اس پورے ادبی منظر میں ، جس کا مختصر سا جائزہ میں نے پیش کیا ہے ، یہ دیکھنا بے حد ضروری ہے کہ امپکٹ کا سارا سلسلہ قومی اور مذہبی تحریکوں کی موجودگی میں وقوع پذیر ہوا ہے اور ہمارے جدید ادب کا کردار ، اس کی سمت نمائی ، اس کے انسان کا تصور اور انسانی صورتِ حال کے ادراک کا زاویۂ نظر یہ سب ہماری تاریخ سے کسی طرح باہر نہیں ہیں - ہم عصر جدید ادب ہمارے تاریخی تشخص کے ساتھ برابر ہم آہنگ ہے ـــــ یہ کیفیت ایک اہم مسئلے کی طرف اشارہ کرتی ہے -

انگریزی ادب کا امپکٹ بنیادی طور پر ایک جامع ادبی کلچر کا امپکٹ تھا - لیکن یہ امپکٹ جس انسانی صورت حال کی ذہنی تربیت میں ظاہر ہوا وہاں قومی اور مذہبی تحریکوں کی توانائی اس امپکٹ سے کہیں زیادہ طاقت ور اور با اثر تھی - ان تحریکوں کے پس منظر میں مسلم معاشرے کی اجتماعی تاریخی یادداشت کار فرما تھی - اس طرح دیکھنے سے یہ امر بھی واضح ہوتا ہے کہ مسلم معاشرے میں اس کے انسٹی ٹیوشن پوری طرح متحرک اور با اثر تھے اور مسلمانوں کا گھرانہ ایک ایسا انسٹی ٹیوشن تھا جہاں نہ تو ایسا امپکٹ اپنی اصل صورت اور اپنے مخفی عزائم کے ساتھ پہنچ

سکا اور نہ اجتماعی یادداشت کے ٹوٹ جانے کا عمل ہی وارد ہوا۔ اصل میں مسلم معاشرے کا یہ منطقہ بے حد محفوظ تھا۔ اس منطقے سے مذہبی اور قومی تحریکوں کو کارکن دستیاب ہوئے اور اسی منطقے نے ان تحریکوں کو پاپولر تحریکوں کی تاثیر اور اپیل فراہم کی۔ پچھلے ایک سو برس کے ادیبوں کی سوانح عمری یہ ثابت کرتی ہے کہ اُن کی ذہنی تربیت سے اجتماعی یادداشت کسی طور فراموش نہیں ہوئی اور اُن کے گھرانوں کا ذہنی اور علمی ماحول بھی بدستور ویسا رہا جیسا انگریزوں کی حکمرانی سے قبل تھا۔ گھرانوں کے اندر تاریخی ارتقاء کا قدم بے حد سست تھا اور کچھ یوں محسوس ہوتا ہے جیسے اُس زمانے میں ہمارے دو الگ الگ کیلنڈر تھے۔ ایک کیلنڈر باہر کی دنیا کے لیے تھا اور دوسرا گھرانے کے لیے۔ ایسی تقسیم کے باعث مسلم معاشرہ اگر ایک طرف جمود سے آزاد رہا تو دوسری طرف اس کا تعلق اجتماعی یادداشت سے بھی کسی طرح نہ ٹوٹ سکا۔ اس خاص انداز میں مسلم معاشرہ اپنے لیے تحفظ برقرار رکھ سکا اور یہ تحفظ ان پچھلے ایک سو برس کے دوران برابر موجود اور با اثر رہا۔ فارن ادبی کلچر کا امپکٹ ایسے تحفظ کی موجودگی ہی میں ظاہر ہوا ہے ـــــ اس کیفیت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ جدید اُردو ادب نے فارن لٹریری امپکٹ کے باعث جو نتائج حاصل کیے وہ دراصل اسی تحفظ کی بدولت تھے، کیونکہ اگر یہ تحفظ حاصل نہ ہوتا تو امپکٹ کے باعث اُردو ادب کی صورت مختلف ہوتی اور اُس کا کردار شاید ہماری تاریخ سے ہم آہنگ نہ ہوتا۔

اب تک جو کچھ کہا گیا ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ:

۱۔ فارن لٹریچر کے امپکٹ سے ذہنی رویے، قومی شعور اور تاریخ کو متاثر کیا جا سکتا ہے۔

۲- ایسا امپکٹ ادب کے لیے مفید ثابت ہوتا ہے - اور
۳- ایسے امپکٹ سے مفید نتائج اخذ کرنے کے لیے معاشرے کے اندر تحفظ کا موجود ہونا بے حد ضروری ہے -

فارن لٹریچر کے امپکٹ کے اس جائزے سے تین باتوں کا علم ہوا ہے کہ فارن لٹریچر (انگریزی ادب) نے ہمارے ادب کو ٹکنیک دی ، اس لٹریچر کے ساتھ وابستہ ادبی کلچر نے ہمارے ادب کو تاریخی پرسپیکٹو فراہم کیا - لیکن قومی تحریکوں نے اسے وژن دیا ہے - یہ باتیں ادب کی مارفالوجی سے تعلق رکھتی ہیں اور انھیں بڑی آسانی سے جانچا بھی جا سکتا ہے - لیکن فارن لٹریچر کا امپکٹ اور خاص طور پر جہاں اس لٹریچر کی زبان ، جیسے ہمارے تمدنی ماحول میں انگریزی زبان ہے ، لازمی تدریس کا حصہ ہو ، محض ادبی اثرات تک محدود نہیں ہوتا - فارن لٹریچر کے امپکٹ سے ذہنی اور جذباتی رویے مرتب ہوتے ہیں جن سے ادبی ذہن کی تشکیل ہوتی ہے - یہ ادبی ذہن ادب کی تاریخ کے لیے فکر مہیا کرتا ہے - اگر یہ درست ہے تو یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ انگریزی ادب کے امپکٹ نے اُردو ادب کے لیے ایک جدید ادبی ذہن کی تشکیل کی ہے - اس ادبی ذہن کی تخلیقی کارگزاری کا تذکرہ آپ کے سامنے ہے - تاہم اس ذہن کا زیادہ سنجیدہ دائرۂ کار وہاں ہے جہاں تاریخ کے اندر زبان اور ادب کے رشتے کی وضاحت ممکن ہوتی ہے - انگریزی ادب کے امپکٹ سے جہاں ایسے ادبی ذہن کی تشکیل ہوئی ہے وہیں ایسے امپکٹ ہی کے زیرِ اثر ادب کو صورتِ حال کے طور پر زیرِ بحث لانے کی روایت بھی قائم ہوئی ہے -

یہ ادبی ذہن جو اپنے طور پر فارن ادبی کلچر اور قومی تحریکوں کے وژن کا ماحصل ہے ، موجودہ زمانے میں فارن ادبیات کو ُچننے

کے بارے میں مجبور نہیں ہے اور اس کی رسائی آزاد چناؤ کی بنا
پر دنیا کے بہترین ادب تک ہے ۔ اگر ماضی کی جبریت کے باوجود
فارن لٹریچر کا امپکٹ اچھے اور دیر پا نتائج پیدا کر سکا ہے تو بدلے
ہوئے حالات اور تربیت یافتہ ادبی ذہن کی مدد سے فارن ادبیات کے
امپکٹ زیادہ بہتر نتائج ضرور پیدا کریں گے اور ہمارا ادب اپنے آئندہ
سفر میں انسان کے لیے بہتر سے بہتر تخلیقی تجربہ مہیا کر کے انسانی
صورتِ حال کو سمجھنے ، بدلنے اور اس کے باطن سے اپنے تشخص
کو تاریخ کے اندر نمایاں کرنے میں یقیناً کامیاب ہوگا ۔ قوموں کی
تاریخ اپنے گہرے خد و خال ادب کی تاریخ کے سپرد کرتی ہے
اور ادب کے پھیلتے ہوئے تخلیقی نظام میں سرحدیں برابر پھیلتی ہیں ۔
فارن لٹریچر کا امپکٹ ادبی تخلیق کی سرحدوں کے پھیلنے ہی کا ایک
نام ہے ۔ وہ درخت زیادہ پھول لاتے ہیں جن کی فضا میں تازہ ہوائیں
چلتی ہیں اور وہ باغ اپنی مہک کے لیے شہرت پاتا ہے جہاں ایسے
پھول دار درختوں کی تعداد زیادہ ہوتی ہے ۔

• • •

۱۶

آتش لکھنوی اور مزاجِ غزل

میرے دوست چودھری عبدالحمید صاحب (مالک مکتبۂ کارواں لاہور) شاعر بھی ہیں اور شعر کا بڑا ستھرا ذوق بھی رکھتے ہیں۔ کچھ عرصہ ہوا انھوں نے ذکر کیا کہ کلیاتِ آتش ان کے زیر مطالعہ ہے اور وہ اپنے پسندیدہ اشعار پر نشان لگا رہے ہیں۔ چودھری صاحب کی عادت ہے کہ ہر شب ''کچھ دیر پہلے نیند سے'' کسی نہ کسی مجموعۂ کلام کو ضرور دیکھتے ہیں اور پھر دیکھتے دیکھتے سو جاتے ہیں۔ گویا مطالعۂ شعر ان کے لیے ایک دوائے خواب آور ہے۔

جب وہ آتش کے کلام کو نشان زد کر چکے تو میں نے کہا کہ وہ کلیات ذرا میں بھی دیکھ لوں؟ بولے بجا۔ کلیات میرے سپرد کرتے ہوئے اس امر کی وضاحت بھی کر دی کہ جہاں کسی غزل کے تین اشعار پر نشان لگ گیا وہاں دو ایک بار پھر نظر ڈال لی اور دو تین شعر مزید چن لیے تاکہ غزل کی سی صورت بن جائے۔ ارادہ یہ ہے کہ آتش کا ایک مبسوط سا انتخاب چھاپ دوں۔ گویا چودھری صاحب نے شاہ حاتم کے ''دیوان زادہ'' کی طرح آتش کا بھی دیوان زادہ

مرتب کرنے کا پروگرام بنا رکھا تھا ۔

بہرحال میں نے انتخاب دیکھا اور محظوظ ہوا ۔ میں نے قبل ازیں کسی زمانے میں سارے کلیاتِ آتش کا مطالعہ کیا تھا اور مجھے یاد ہے کہ یہ خاصی مشقت کا کام تھا ۔ حق یہ ہے کہ بڑے شعرا حضرات کے ضخیم دواوین کے معقول انتخاب کی شدید ضرورت ہے ۔ یہ الگ بات ہے کہ یہ بڑی خطرناک ذمہ داری ہے کیونکہ بقولِ غالب اس میں رسوائی کا خطرہ بھی ہے ۔ اگر اصحابِ نظر وقت اور ہمت کی قربانی کر کے یہ فرضِ کفایہ ادا کر سکیں تو یہ ان شعرا پر بھی احسان ہوگا اور ادب پر بھی اور قارئینِ مساکین پر بھی ــــ خلیل الرحمان صاحب اعظمی کی طرح چودھری صاحب بھی شکریے کے مستحق ہیں کہ انھوں نے کلامِ آتش کے باب میں یہ کوہ کاوی فرمائی ۔

حضرت آتش سے جب میرا تعارف ہوا اس وقت میں آٹھویں جماعت کا طالب العلم تھا ۔ نصاب میں آتش کی بھی ایک غزل تھی جس کا مطلع یہ ہے :

سن تو سہی جہاں میں ہے تیرا فسانہ کیا
کہتی ہے تجھ کو خلقِ خدا غائبانہ کیا !!

مطلع اور آخری مصرع یاد رہ گیا : ع

آتش غزل یہ تو نے کہی عاشقانہ کیا

مجھے یاد ہے کہ یہ غزل پڑھاتے ہوئے ہمارے استاد نے آخری مصرع خوب جھوم جھوم کر پڑھا تھا اور کئی بار پڑھا تھا ورنہ حاشا و کلا مجھے ہرگز یہ معلوم نہ تھا کہ یہ غزل واقعی عاشقانہ ہے ۔ ممکن ہے آج بھی یہ فیصلہ میرے لیے آسان نہ ہو ۔ میٹرک کا امتحان دیا تو نتیجے کا انتظار لاحق ہو گیا اور شغلِ بیکاری کے طور پر

ادھر اُدھر کی بہت سی کتابیں پڑھ ڈالیں ۔ کم از کم دس بارہ گھنٹے روزانہ پڑھتا رہا ۔ ان کتابوں میں ''نیلا باز'' اور ''جادو کی چھڑی'' بھی تھی اور ''شعر العجم'' کی پانچوں جلدیں بھی اور ''آبِ حیات'' بھی ـــــ ''آبِ حیات'' کے باعث گویا آتش سے قدرے تفصیلی ملاقات ہو گئی ۔ طبیعت کی سہولت پسندی نے عمر بھر ساتھ دیا لہٰذا زیادہ نہیں پڑھا اور جو کچھ پڑھا وہ بھی بس پڑھا ہی ، غور کم کیا اور قلم کمتر اُٹھایا ۔ اس بے غور مطالعے کی زد میں جہاں دیگر شعرا آئے وہاں آتش بھی نہ بچ سکے ۔ آج اسی سرسری مطالعے کے سہارے آتش کے بارے میں کچھ کہنے کی جسارت کرتا ہوں ۔

اب جو گفتگو کا آغاز کرنے لگا ہوں تو سب سے پہلے آتش کا یہ شعر روبرو ہے :

آتش برا نہ مانیو ، حق حق جو پوچھیے
شاعر ہیں ہم ، دروغ ہمارا کلام ہے

یہ فیصلہ کون کرے کہ خود اس شعر میں شاعر نے سچ بولا ہے یا دروغ ہی کو فروغ دیا ہے ۔ ممکن ہے خود کو سچا قرار دیا ہو اور دوسروں پر طنز کی ہو ۔ تاہم یہ بات میرے لیے ہمیشہ بڑی پریشانی کا باعث رہی ہے کہ کوئی شاعر اپنے کلام کے آئینے میں کس قدر جھلکتا ہے ۔ ''نقش را تا بہ نقاش باید رسانید'' کا اصول بہت اچھا ہے مگر اس کا مفہوم حتماً یہ تو نہ ہونا چاہیے کہ نقش کو نقاش کی شخصیت کا سچا جلوہ مان لیا جائے ۔ بلکہ اس نقش کے حوالے سے یہ بھی معلوم کرنے کی کوشش عمل میں آنی چاہیے کہ نقاش نے نقش کو اپنی شخصیت اور مزاج کے پرتو سے کس قدر محروم رکھا ۔ بالفاظِ دیگر یہ کہ اس نے نقش کے ذریعے اپنے آپ پر کیا کیا پردے ڈالے ؛ اس لیے کہ شاعر بعض اوقات اپنے شعروں میں ایسے نظریات بھی

قلم بند کر دیتا ہے جن پر نہ اس کا ایمان ہوتا ہے نہ عمل ۔ یعنی وہ نظریات جو اس کی شخصیت کا حصہ نہیں ہوتے ، اس کی طبیعت میں رچے نہیں ہوتے ۔ وہ ایسے خصائل و فضائل کی حمایت میں بھی اظہار خیال کرتا ہے جن سے ان کے مزاج کو دور کا بھی واسطہ نہیں ہوتا ـــــ وہ اپنے آپ پر ایسے الزام بھی لگا لیتا ہے جن کا وہ مستحق اور مستوجب نہیں ہوتا ۔

اصل مزاج پوری طرح قول ہی سے ظاہر نہیں بلکہ ظاہری فعل سے بھی ظاہر نہیں ہوتا ؛ اس لیے کہ قول بھی نمائشی و فرمائشی ہو سکتا ہے اور فعل بھی ـــ وہ نمائش و فرمائش عموماً سوسائٹی کے اثر اور مطالبے کا عکس ہوتی ہے ، لہٰذا کسی صاحبِ فن کے ''رہائشی'' مزاج تک محض اس کی تخلیقات کے ذریعے رسوخ حاصل کر لینا آسان امر نہیں ہے ۔ کسی خوب سے دیکھے بھالے انسان کا بھی نفسیاتی جغرافیہ اچھی طرح معلوم نہیں کیا جا سکتا ۔ ایسے جائزوں کے وسائل خود انسانی ذہن کی اپنی ایجادیں ہیں ، لہذا یہ ایجادیں خود ہر لحظہ معرضِ تغیّر و تبدل میں ہیں ۔ و فوق کل ذی علم علیم ۔

انسان مجلسی حیوان ہے ۔ شاعر بالخصوص اس لیے کہ وہ مجبورِ رسوم بھی ہے اور ''معذورِ قیود'' بھی ۔ وہ سوسائٹی اور ماحول کے بے شمار اثرات قبول کرتا ہے اور اس کی طبیعت میں تغیّر رونما ہوتا رہتا ہے ۔ متوارث مزاجی عناصر اس کے علاوہ ہیں ۔ چنانچہ کہیں تو ماحول سے تعاون ہے اور کہیں تصادم ۔ یہ الگ بات ہے کہ تعاون بالعموم زیادہ ہوتا ہے اور تصادم کم ۔ مراد یہ ہے کہ اکثر شعرا کا اکثر کلام ''بزبانِ شاعر'' ہی ہوتا ہے ، ''بجانِ شاعر'' کا حصہ زیادہ نہیں ہوتا ۔ اس اعتبار سے دیکھیں تو شاعری تنقیدِ حیات یا آئینۂ

ماحول تو خاصی حد تک ہوتی ہے مگر ترجمانِ شاعر محض کسی حد تک ہو سکتی ہے۔ کتنے ہی موضوع ہیں جن سے شاعر کو ''ہمدمی'' کا دعویٰ ہوتا ہے حالانکہ وہ موضوع دراصل بیرونی عوامل کے باعث اس کی طبع آزمائی کا تختۂ مشق بنے ہوتے ہیں۔ وہ قصیدہ کہتا ہے، انعام پاتا ہے اور جانتا ہے کہ بھٹئی کر رہا ہے۔ نعت کہتا ہے، داد پاتا ہے مگر لازم اور ضروری نہیں کہ اسے اسلام یا شارعِ اسلام صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے قلبی لگاؤ بھی ہو۔ نعتیں غیر مسلموں نے بھی کہی ہیں۔ اسی طرح شاعر غریب و مفلس، مقہور و مظلوم انسان نما مخلوق کی ترجمانی بھی کرتا ہے خواہ اپنا رنگِ طبیعت بالکل جدا بلکہ برعکس ہو۔ اسی طرح کوئی شاعر کبھی پرہیز گاری کے باوصف اپنے آپ کو رند ظاہر کرتا ہے اور کبھی ہر طرح کی رندی کے باوجود ''فرشتہ'' کہلانے پر مصر رہتا ہے۔ گویا ایک عام آدمی کی طرح شاعر بھی اپنی طبیعت، اپنی دانش، اپنی مرضی، اپنے مفادات، اپنی شہرت اور نہ جانے دیگر کیسے کیسے پھندوں میں پھنسا ہوتا ہے۔ ان جملہ معاملات کا تجزیہ کہاں آسان ہے؟ بالخصوص غزل تو ایسی چور صنفِ سخن ہے کہ شاعر کو جس قدر چاہے چھپا لے۔ غزل کا اگر عمومی یا یوں کہیے کہ جوہری مزاج بیانِ محبت ہی سے قریں ہے تو ظاہر ہے کہ بات رمز و ایما میں مزید پرلطف ہو جاتی ہے۔ گویا شاعر پر مزید پردے پڑ جاتے ہیں۔ ہاں اس سے غزل کے تغزل میں ضرور اضافہ ہو جاتا ہے۔ آتش کے کلام کا جائزہ لیتے وقت، جو سرتاسر غزل پر مشتمل ہے، ان جملہ عناصر کی اثر آفرینی پر نگاہ رکھنی ہوگی۔

آتش نے جس خاندانی، جغرافیائی، سیاسی، معاشی، مذہبی اور علمی و ادبی ماحول میں آنکھ کھولی تھی وہ تاریخ کے ایک نہایت

عبرت ناک دور کی پیداوار تھا ۔ مغرب انگڑائی لے کر بیدار ہو رہا تھا ، مشرق جمائی لے کر سو رہا تھا ۔ برِعظیم پاک بھارت کے اندر عموماً سیاسی افراتفری کی فضا تھی ۔ ایسی طوائف الملوکی پھیلی تھی کہ زندگی کی قدریں متزلزل اور آسائشیں کمیاب ہو رہی تھیں ۔

پنجاب سے لے کر دکن تک اکثر علاقوں میں کسی نظام کو بھی استحکام میسر نہ تھا ۔ دلی کئی بار لٹ چکی تھی اور بےشمار معززین ترکِ جان اور ترکِ وطن کر چکے تھے ۔ یہی عالم شعرائے کرام کا تھا ۔ اس دورِ پُر آشوب میں اودھ کا علاقہ اپنی سیاسی حدود کے اندر ایک پُرسکون جزیرے کی سی کیفیت کا مالک تھا ۔ اس نسبتی سکون کا باعث یہ تھا کہ اودھ کے حکمران :

اگر خواہی سلامت برکنار است

کے اصول کو جلد اپنا لینے والوں میں سرفہرست تھے ۔

آپ کو یاد ہوگا کہ میر قاسم نے ۱۷۶۴ع میں اپنے انگریز حلیفوں کی خون آشام حکمتِ عملی سے تنگ آ کر اعلانِ جنگ کر دیا تھا اور بکسر کے میدان میں شکست سے دوچار ہوا تھا ۔ اس جنگ میں نواب شجاع الدولہ والیِ اودھ اور شہزادہ عالی گوہر بھی میر قاسم کے حلیف تھے مگر سبھی نے شکست کھائی ۔ شہزادہ عالی گوہر جو جلد ہی بعد شاہ عالم ثانی کے لقب سے شہنشاہِ دہلی بنے ، اس جنگ کے فوراً بعد انگریزوں کے سربراہ کلائیو کی سرپرستی میں آ گئے ۔ نواب شجاع الدولہ نے ایک کوشش مزید کی مگر پھر شکست کھائی ۔ یہ ۱۷۶۵ع کی بات ہے ۔ شمالی ہند میں شجاع الدولہ کی سیاسی دھاک تھی مگر اس شکست نے انھیں انگریزوں کی زبردست طاقت کو تسلیم کر لینے پر مجبور کردیا ۔ پندرہ لاکھ تاوان ادا کیا ۔ الہ آباد کے اقطاع شاہ عالم کو دیے ۔ یہ انگریزوں ہی نے دلوائے تھے اور اس

خراج کے عوض دلوائے تھے جو اودھ کے ذمے شہنشاہ دہلی کے حق میں واجب الادا تھا ۔ علاوہ ازیں یہ کہ نواب شجاع الدولہ نے انگریزوں کے ساتھ پیمانِ دفاع بھی کر لیا کہ اگر اودھ کو کسی جنگ کا سامنا کرنا پڑے تو انگریز اودھ کی مدد کریں گے ، البتہ جنگ کے مصارف کا سارا بار والیِ اودھ کے ذمے ہوگا ۔ بعد ازاں جب اودھ کی حکومت نے ولزلی کے عہد میں ''سب سڈی ایری سسٹم'' قبول کر لیا تو اندرونی و بیرونی امن میں اضافہ ہوگیا ۔

اس طرح شجاع الدولہ نے اپنی سلطنت کی آزادی بیچ دی اور امن خرید لیا ۔ اب بیرونی حملوں کا خطرہ بڑی حد تک ٹل گیا ۔ رعایا بھی قتل و غارت کے خوف سے آزاد ہو گئی ۔ گورکھ پور کے اقطاع ، جو روہیل کھنڈ کی سلطنت کا حصہ تھے ، شجاع الدولہ نے انگریزوں کی مدد سے مسخّر کر لیے ـــــ اب گویا برعظیم کا یہ زرخیز ترین علاقہ امن و آسائش کا مسکن بن گیا ۔

اس دور میں مسلمان ملّی شعورِ خودی سے نا آشنا اپنی تباہی کا تماشا دیکھ رہے تھے ۔ رہے غیر مسلم تو وہ مسلمانوں کی عظمتِ رفتہ کے آثارِ باقیہ کو مٹا مٹا کر خوش ہو رہے تھے ۔ اتحاد خود غیر مسلموں کی صفوں میں بھی نہ تھا ۔ رہی حبِ وطن تو یہ جذبہ ایک اعتبار سے یکسر ناپید تھا ۔ انگریزوں کے خلاف متحدہ محاذ قائم کرنے کی کوشش فقط سلطان ابوالفتح ٹیپو نے کی ـــــ یہ الگ بات ہے کہ سلطان ابوالفتح ٹیپو کی اس دعوت کو بھی اہل وطن میں سے کسی نے قبول نہ کیا ۔

بہرحال برعظیم کی اس عمومی افراتفری کے دور میں مختلف عسکری گروہ مختلف علاقوں میں تباہی پھیلا رہے تھے ۔ دہلی ، آگرہ ، متھرا وغیرہ کے نواح میں جاٹوں نے حشر بپا کر رکھا تھا ۔

پنجاب کو سکھ اور افغان روند رہے تھے ۔ کرناٹک انگریزوں کی چیرہ دستی کا شکار تھا ۔ بنگال و بہار پر بھی انگریزوں کی سیادت معاشی ، صنعتی اور تجارتی زوال مسلط کر رہی تھی ۔ میسور میں حیدر علی پاؤں جمانے لگے تھے ۔ نظام ، مرہٹے اور انگریز انھیں تاک رہے تھے ۔ مرہٹے راجپوتوں کے لیے بھی ، نظام کے لیے بھی ، حیدر علی کے لیے بھی اور انگریزوں کے لیے بھی دردِ سر تھے ۔ ان کی بے لگام یلغاریں غارت گری کی خاطر ہر طرف بے اطمینانی پھیلا رہی تھیں ۔ نہ گاؤں محفوظ تھے نہ شہر ، نہ کھیتی مامون تھی نہ گھر ، نہ حاصل اور نہ محصّل ــــ ایسے عالم میں اہلِ اودھ گویا بسم اللہ کے گنبد کے مکین تھے ۔ انھوں نے کوئی شدید دھچکا نہ دیکھا ۔ ان تک نادر شاہ کا ہاتھ نہ پہنچا ، ابدالی نے ان سے تعرض نہ کیا ، سکھا شاہی سے وہ بچے رہے ، جاٹ لوٹ سے وہ مصئون رہے ۔ اودھ کے علاقے میں کوئی ایسی بڑی ماتحت ریاست بھی نہ تھی جو کسی بڑی بغاوت پر قادر ہوتی اور اس طرح اندرونی طور پر درد سر بن جاتی ۔ لبِ لباب یہ کہ علاقہ زرخیز ، امی جمی کا زمانہ ، دشمن دور ، دولت فراواں ۔ پھر اگر آتش کے اکثر و بیشتر ہم وطن شعرائے معاصر کے لہجے میں ساز زیادہ اور سوز کم تھا تو یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے ۔ خود آتش کو بھی حق حاصل تھا کہ گائے :

بغل میں صنم تھا خدا مہرباں تھا

جنگ کے خطرے زائل ہو چکے تھے ۔ چنانچہ خود والیِ اودھ نے افواج کم کردیں ، جاگیرداروں نے بھی اپنے والی کی تقلید میں اپنے اپنے عساکر گھٹا دیے ۔ اس طرح دربار بھی خون آشام اخراجات کے بارِ گراں سے بچ گیا اور امرا و رؤسا بھی فارغ البال ہو گئے ــــ دولت با فراط ، خطرے ناپید ــــ ایسی فضا عیش و عشرت کی محفلوں کے

لیے بڑی سازگار ہے، چنانچہ یہی ہوا ۔ نفاست و تکلف نے طبیعتوں میں راہ پائی ، نمود و نمائش وتیرہ بن گئی ۔ زندگی کی کشمکش ، مہم جوئی اور اولوالعزمی جس متانت و سنجیدگی کا تقاضا کرتی ہے اس کے لیے گنجائش کم تھی ۔ اہلِ دربار سے لے کر فقیرِ نادار تک سب کو تماش بینی کا ذوق لاحق ہو گیا ۔ ادب اس ذوق سے کیونکر محفوظ رہتا ۔ شعرا جس ماحول میں زندگی بسر کر رہے تھے اس سے ضرور متاثر ہوئے ۔ اجتماعی احساسات ، عمومی جذبات اور نظریات اور ان میں رونما ہونے والے تغیّرات اُس دور کی شاعری میں ضرور جھلکے ۔ یہ الگ بات ہے کہ یہاں بھی کوئی صراطِ مستقیم نہیں بنائی جا سکتی ۔ عمل و ردِ عمل کے مظاہر یکساں نہیں ہوتے ۔

ادبا و شعرا کے انفرادی خصائص بھی اپنا کھیل ساتھ ساتھ جاری رکھتے ہیں ۔ بہر حال دہلی والے ، جو شمالی ہند کے اُردو ادب کے اولین معمار تھے ، وہ تباہی اور بے سر و سامانی سے دوچار رہے ۔ ان کے کلام میں اجتماعی مسرت کی ترنگ تھی ہی کہاں ۔ اس کے مقابل اودھ والوں کی اجتماعی صدا نوائے عشرت تھی ۔ ادب میں اس عنصر کی بھی شدید ضرورت تھی اور یہ ضرورت اودھ نے پوری کر دی ۔ دہلی والوں نے شہر آشوب کہے اور اودھ والوں نے ریختی کو ترقی دی ۔ اس فضائے راحت و عیش میں مرثیۂ کربلا بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہا ۔ اس میں سوز کم تھا اور ساز زیادہ ۔ گویا بزمِ ماتم اودھ کی عمومی ہوائے انبساط میں اپنی اصلی روح سے ہٹ جاتی تھی ۔ غالب نے کیا خوب کہا ہے :

دور چشم بد تری بزمِ طرب سے واہ واہ
نغمہ بن جاتا ہے واں گر نالہ میرا جائے ہے

آتش نے اگر مرزا دبیر کے مرثیے پر اس طرح داد دی تھی کہ ''یہ مرثیہ ہے یا لندھور بن سعدان کی داستان'' تو اس میں طوالت کے علاوہ عدمِ مرثیت کی جانب بھی اشارہ کیا تھا ۔ بعض نقاد کہتے ہیں کہ لکھنؤ نے مرثیے کی وجہ سے عام اُردو شعروں میں بھی ، بالخصوص غزل میں ، مرثیت سمودی ۔ اگر جائزہ لیا جائے تو یہ مرثیت اُس دور کی پیداوار نہ تھی جو آتش کی نشو و نما کا دور تھا ۔ مرثیت کی جاں گداز روح جانِ عالم پیا واجد علی شاہ کی معزولی کے بعد رنگ پکڑتی ہے ۔ وہ ایک اجتماعی کرب تھا ورنہ قبل ازاں عموماً مرثیہ بھی نمائش کی نذر ہوتا رہا ۔ یہ کہ :

مرثیہ درد کی باتوں سے نہ خالی ہووے

ایک نصب العین کی طرح پیشِ نظر تو رہا مگر وہ نصب العین گرفت سے گریزاں تھا ۔ آتش کا یہ شعر خاصی دلچسپ تصویر پیش کرتا ہے :

سینہ کوبی کی صدا ہے کہ یہ گھنگھرو کی صدا

بے قراری ہے تری اے دلِ ناکام کہ رقص !

جہاں سینہ کوبی اور گھنگھرو کی آواز ہم آہنگ ہو اور بے قراری اور رقص ہم انداز ہو وہاں خالصتہً گہرے اور اداس احساس کا پایا جانا کوئی انفرادی کارنامہ تو ہو سکتا ہے مگر اُسے عمومی کیفیت قرار نہیں دیا جا سکتا۔

آتش نے آصف الدولہ سے لے کر واجد علی شاہ تک کا دور دیکھا ۔ سالِ وفات ۱۸۴۷ع ہے - یہی واجد علی شاہ کی تخت نشینی کا سال ہے ۔ اس وقت تک انگریز اودھ میں اپنے پنجے مضبوطی سے گاڑ چکے تھے ۔ ان کے سرخ جیکٹوں والے فوجی دستے اہلِ اودھ کی نظر

سے گزرتے رہتے تھے - چنانچہ شعرا نے بھی فرنگی فوج کی سرخ وردیوں کا ذکر کیا ہے -

آتش کا سالِ ولادت کسی تذکرے میں حتماً مذکور نہیں - تذکرۂ ''آبِ بقا'' اور ''ریاض الفصحا'' کی روشنی میں قیاساً ۱۱۹۲ھ (۱۷۷۸ع) کے قریبِ مابعد کا کوئی سال بنتا ہے - سودا ۱۱۹۵ھ میں فوت ہوئے تھے - گویا یہ سودا کی وفات اور میر تقی میر کی لکھنؤ میں آمد کے اردگرد کا زمانہ ہے - آتش ، فیض آباد میں پیدا ہوئے تھے - ان کے والد خواجہ علی بخش دہلی سے ترکِ سکونت کر کے عہدِ شجاع الدولہ میں فیض آباد آئے تھے - ان کی اس ہجرت کا سال بھی مذکور نہیں - ہاں شجاع الدولہ کا دورِ حکومت ۱۱۶۷ھ سے ۱۱۸۸ھ مطابق ۱۷۵۴ع تا ۱۷۷۵ع ہے - آصف الدولہ کی وفات کے اردگرد آتش کی عمر بیس برس کے لگ بھگ اور مصحفی کے انتقال کے وقت پینتیس اور پچاس سال کے درمیان ہونی چاہیے - مصحفی کا سالِ وفات ۱۲۴۰ھ (۱۸۲۴ع) ہے - گویا تخمیناً آتش کی عمر ستّر برس ہوتی ہے - مختلف تذکروں میں ان کے آبا و اجداد کا وطن بغداد بتایا گیا ہے - یہ نہیں بتایا گیا کہ ان کے بزرگوں میں سے کون کس سال یا کس دور میں آ کے دہلی میں آباد ہوا -

آتش لڑکے ہی تھے کہ والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا - ڈاکٹر وزیر آغا صاحب کے بقول ''ان کے کلام میں اگر قبر کا ذکر بار بار ملتا ہے تو وہ شاید اسی حادثے کا اثر ہو --'' ویسے قبر کا ذکر کس شاعر کے کلام میں نہیں ؟ بہرحال تعلیم راستے ہی میں رہ گئی - اگرچہ بعض اوقات ان لوگوں کی تعلیم بھی نا مکمل رہ جاتی ہے جن کے والدین زندہ سلامت ہوتے ہیں -

آتش بڑے ہوئے تو بانکے بن گئے - اس کی وجہ بھی وہی

بتائی جاتی ہے کہ بزرگوں میں سے کوئی ایسا نہ تھا جو ان کے سر پر ہاتھ رکھتا اور انھیں سیدھے راستے سے ادھر آدھر نہ ہونے دیتا ۔ یہ بھی اہلِ تذکرہ کا قیاس ہے ورنہ لکھنو میں ہزاروں بانکے موجود تھے اور ضروری نہیں کہ وہ سب یتیم ہوں ۔ انسانی مزاج کے بارے میں یوں خطِ مستقیم کے انداز میں رائے دینا بڑی ذمہ داری (یا شاید غیر ذمہ داری) کی بات ہے ، لہٰذا یوں بھی ممکن تھا کہ آتش کے والد زندہ رہتے اور آتش اس کے با وصف بانکے ہوتے ۔ آدمی کی فطرت میں بعض مخصوص عناصر بھی شامل ہیں جن کی تشریح ناممکن ہے ۔ آدمی کو محض حاضر ماحول ہی کی پیداوار نہیں قرار دیا جا سکتا ۔ چیزے دگر کی تلاش و جستجو بھی رہنا چاہیے ۔ اگرچہ انسان کا مرکز وجود گریز پا ہی رہے گا اور خطرہ یہ ہے کہ یہ معما حل نہ ہوگا ۔

تذکروں میں مذکور ہے کہ آتش کو کبوتر بازی کا بھی شوق تھا ۔ بہت سے کبوتر پال رکھے تھے ۔ بڑے یار باش ، زندہ دل اور آزادہ رو شخص تھے ۔ بزرگوں میں پیری مریدی کا سلسلہ بھی تھا مگر آتش نے مسندِ ارشاد کو لات مار دی ۔ آتش اثنا عشری شیعہ تھے ۔ شیعہ مسلک میں تصوف کی گنجائش ویسے بھی کم ہے ۔ یہ الگ معاملہ ہے کہ تصوف کے بیشتر مسالکوں کا سرچشمہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو قرار دیا جاتا ہے ۔ بقول مولوی محمد حسین آزاد انھوں نے حیدری چُٹّا بھی رکھا ہوا تھا ، تلوار بھی لگائے رکھتے تھے ۔ گویا ملنگ بھی تھے اور سپاہی بھی ، مگر بانکے ملنگ اور بانکے سپاہی ۔

اس دور میں شعر و شاعری کا چرچا عام تھا ۔ جب انھوں نے ہوش سنبھالا ہوگا تو میر تقی میر کا دورِ ضعیفی ہوگا ۔ انشا و مصحفی

کی جوانی ہوگی ۔ ظاہر ہے کہ آتش نے دونوں کے ہنگامے دیکھے ہوں گے ورنہ لکھنے والوں سے سنے ہوں گے ۔ آصف الدولہ مرغ بازی کے رسیا تھے ۔ دوسرے جانوروں کو بھی لڑاتے تھے اور اس تماشے سے حظ اٹھاتے تھے ۔ شاعروں کی مہاجات سے بھی لطف اندوز ہوتے تھے ۔ جیسا کہ ''مصحفی اور مصحفن'' والے انشائی واقعے سے ظاہر ہوتا ہے ۔ گویا شاعروں کی لڑائی بھی مرغوں اور بٹیروں اور دیگر حیوانات کی لڑائی ہی کی طرح تھی ۔

اودھ میں آ بسنے والے شاعروں کا رویہ عموماً بےفکرے پن کا مظہر بنتا چلا گیا ۔ الناس علٰی دین ملوکھم — تاہم بہت سے عناصر کے اشتراک کے باوصف اپنی اپنی فطری انفرادیت کے تحت ہر ایک کا انداز بیان جدا تھا ۔ آتش نے مصحفی کو پسند کر لیا ، اتفاق امر ہے ۔ مصحفی نے بھی آتش کا ذکر اپنے تذکروں میں بڑی محبت سے کیا ہے اور ان کے روشن مستقبل کے بارے میں بڑی نیک امیدوں کا اظہار کیا ہے ۔ آتش کی مکتبی تعلیم اگرچہ زیادہ نہ تھی ، پھر بھی مطالعے کے عام شوق نے علم سے محروم نہ رہنے دیا ۔ شاید ''جلوۂ خضر'' کے مصنف نے تعریضاً کہا ہے کہ آتش نے کم علمی پر پردہ ڈالنے کے لیے قلندری کا روپ دھار لیا تھا ، مگر یہ کوئی اصولی امر نہیں ۔ مرزا عبدالقادر بیدل بہت بڑے عالم تھے مگر وضع قلندرانہ رکھتے تھے ۔

مصحفی نے ''ریاض الفصحا'' میں ذکر کیا ہے کہ آتش کو فارسی سے بھی لگاؤ تھا ۔ ان کے کلام کو دیکھ کر یہ احساس نہیں ہوتا کہ وہ اَن پڑھ شخص تھے ۔ اگر انھوں نے ''المضاف'' باندھ دیا ''المضاعف'' کی جگہ تو اس سے ان کا انپڑھ ہونا ثابت نہیں ہوتا ۔ جس طرح عام لوگ یہ لفظ بولتے ہیں ، انھوں نے اسی طرح استعمال کر لیا ، ورنہ جو شخص ذیل کا شعر کہہ سکتا ہے جس میں دیدار

الٰہی کے امکان کا نہایت نازک مضمون بیان کیا گیا ہے ، اُسے اَن پڑھوں میں شمار نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ مضمون وہ ہے جس نے معتزلہ اور اشاعرہ کو ٹکرائے رکھا اور جس کے ضمن میں غزالی اور فارابی نے نکتہ آرائیاں کی ہیں ۔ شعر ملاحظہ ہو :

بوئے گل بھی ہوتی ہے آتش کہیں محسوسِ نظر
افترا ہے روزِ محشر یار کے دیدار کا

آتش نے فیض آباد میں نواب مرزا محمد تقی خاں ترق کی ملازمت اختیار کر لی تھی ۔ ناسخ بھی انھی کے ملازم تھے ۔ غازی الدین حیدر کے زمانے میں نواب صاحب موصوف لکھنؤ چلے آئے تو آتش و ناسخ نے بھی لکھنؤ کی راہ لی ، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ آتش پہلے کبھی لکھنؤ نہ آئے تھے ۔ عام قیاس یہ ہے کہ آتش ان نواب صاحب کے لکھنؤ آنے کے بعد ہی مصحفی کے باقاعدہ شاگرد ہوئے ۔ نواب محمد تقی خاں ترق کی وفات کے بعد آتش نے پھر کسی کی ملازمت نہ کی ۔ ناسخ البتہ معتمدالدولہ کی سرکار سے وابستہ ہوگئے ۔ آتش کی کفالت ان کے شاگرد کرتے تھے ۔ یہ ذکر بھی کیا جاتا ہے کہ واجد علی شاہ نے اسّی روپے ماہوار مقرر کر رکھے تھے ۔ واجد علی شاہ کی تخت نشینی کے اردگرد آتش فوت ہوگئے تھے ۔ اگر شہزادگی کے عالم میں وظیفہ مقرر رہا تو الگ بات ہے ۔ ویسے اس وظیفے کی مدت بھی طویل نہیں ہو سکتی ، اس لیے کہ واجد علی شاہ بیس برس کی عمر میں تخت نشین ہوئے تھے ۔ آخر وہ کس عمر میں آتش کے شاگرد بنے ہوں گے ؟ واجد علی شاہ کی تخت نشینی کے وقت آتش تقریباً ستّر برس کے تھے ۔ وہ غازی الدین حیدر کے ظل‌اللہ (۱۸۱۸ع) قرار پانے سے ایک آدھ سال قبل لکھنو میں وارد ہوئے تھے ۔ بہرحال وفات تک لکھنو میں قیام تقریباً تیس برس ضرور بنتا ہے اور اس سارے عرصے میں

کفالت کا بار عموماً شاگردوں ہی کے کاندھوں پر رہا ۔

اگر حقیقت یہی ہے تو پھر آتش کی اور دوسرے شعرا کی روش کے مابین کوئی بڑا عملی فرق تو نہیں رہ جاتا ۔ جہاں دوسرے شعرا ملازمت کے انداز میں رؤساء و امرائے دربار کے دست نگر تھے، وہاں آتش دوستوں اور شاگردوں کے دست نگر تھے ۔ تاہم یہ صحیح ہے کہ دوسرے شعرا کے مقابل آتش کا اصل مزاج درویشی اور قلندری سے زیادہ قریب تھا ۔ طبیعت میں لالچ نہ تھا ، قناعت کو راہِ حیات کا توشہ جانتے تھے ۔

کچھ بھی ہو اس روش کا ایک فائدہ ضرور ہوا اور وہ یہ کہ آتش رؤسا کی قصیدہ خوانی سے بچے رہے ورنہ میر صاحب یہ کہنے کے با وصف کہ :

مجھ کو دماغِ وصفِ گل و یاسمن نہیں
میں جوں نسیم باد فروشِ چمن نہیں

آصف الدولہ کے شکار نامے تصنیف فرماتے رہے :

چلا آصف الدولہ بہر شکار

ناسخ کی طرح آتش کے بھی بہت سے شاگرد تھے جو اپنے دور کے زوردار اور صاحبِ طرز شعرا میں شمار کیے جاتے تھے اور حق یہ ہے کہ آتش و ناسخ کے بعد لکھنؤ کی ادبی رونق کا بیشتر انحصار آتش ہی کے شاگردوں پر تھا ۔ اُن میں سے چند اسما یہ ہیں : نواب مرزا شوق ، دیا شنکر نسیم ، میر دوست علی خلیل ، نوابہ سید محمد رند اور وزیر علی صبا وغیرہ ۔ واجد علی شاہ اختر بھی ان کے پاس کلام برائے اصلاح بھیجتے تھے ۔

مرزا غالب نے منشی عبدالغفور نسّاخ کے نام تحریر کردہ ایک خط میں بیان کیا ہے کہ آتش کے یہاں ناسخ کے مقابلے میں

نشتر زیادہ ہیں ۔ اس سے استنباط کیا جاتا ہے کہ گویا غالب کے نزدیک آتش کو ناسخ پر شاعر کی حیثیت سے ترجیح حاصل ہے ۔ اگرچہ کسی شاعر کے یہاں نشتروں کی تعداد کا نسبتاً زیادہ ہونا لازماً اس امر پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ مجموعی طور پر بھی دوسروں سے بڑا ہے ۔

ڈاکٹر سیّد محمد عبداللہ صاحب کا خیال ہے کہ لکھنؤ کا نمایندہ شاعر ناسخ کے بجائے آتش کو قرار دیا جانا چاہیے ۔ اصولاً یہ بات بالکل بجا ہے کہ جو بہمہ وجوہ اور من حیث المجموع برتر ہے ، نمائندہ اسی کو ہونا چاہیے ۔ لیکن کیا مجموعی اعتبار سے آتش و ناسخ کا مقابلہ و موازنہ ہونے کے بعد بھی یہ رائے بحال رہ سکے گی ؟ ـــــ معاصر ادبا اور نقادوں میں سے اہلِ عزم و ہمت ہی ناسخ کا بھی سارا کلام بالتدقیق پڑھیں گے اور ازاں بعد ناسخ کا کسی دوسرے شاعر کے ساتھ موازنہ کر کے کسی نتیجے پر پہنچنے میں مدد دیں گے ۔

آتش کے کلام کا معاملہ ایک اعتبار سے سیدھا سا ہے اور وہ یوں کہ انھوں نے فقط غزل کہی ۔ نہ مثنوی کو چھیڑا ، نہ قصیدے سے تعرض کیا ، نہ رباعی و قطعے پر کوئی خاص طبع آزمائی کی اور نہ باضابطہ نعت و منقبت و مرثیے سے دوچار ہوئے ۔ ممکن ہے یہ ان کا اپنا سوچا سمجھا فیصلہ ہو کہ وہ صنفِ غزل کے سوا کسی اَور صنفِ سخن کو نہ اپنائیں گے ۔ مگر نسّاخ کا خیال ہے کہ وہ غزل کے سوا کسی اَور صنف پر قادر ہی نہ تھے ۔ متوجہ نہ ہونا اور قادر نہ ہونا دو مختلف امور ہیں ۔ ممکن ہے آتش متوجہ ہوتے تو طبیعت راہ دے دیتی ہے ۔ نسّاخ نے اپنے خیال کی تائید میں کوئی دلیل پیش نہیں کی ۔ بہرحال جو کچھ مواد پیشِ نظر ہے

وہ سر تا سر غزل ہے ، لہٰذا آتش کی شاعرانہ صلاحیت کو غزل ہی کی روشنی میں دیکھنا ہوگا ۔

بادی النظر میں یہ دکھائی دیتا ہے کہ نمود و نمائش کے اس دور سے کلامِ آتش بھی کسی نہ کسی حد تک متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا ۔ کئی غزلیں ایسی ہیں جو جذبے کی سرشاری سے تقریباً محروم ، قوافی کے "پائے چوبیں" پر کھڑی ہیں ۔ دو غزلے بھی شاید اس دور کے شعرا کی نگاہ میں مایۂ افتخار شے تھے اور انھیں طباعی اور علمیّت کی دلیل جانا جاتا تھا ۔ قصیدے میں قافیہ پیمائی کے لیے بڑی گنجائش ہوتی ہے ، اس لیے کہ قصیدے کی مختلف منزلوں میں طرح طرح کے مضامین کھپ جاتے ہیں ۔ اور اگر اس میں زوردار اور وحشی قوافی زیادہ ہوں تو فرض یہ کیا جاتا ہے کہ شاعر قادرالکلام ہے ـــــ یہ الگ بات ہے کہ لطفِ مضمون کی شرط وہاں بھی کڑی ہے ۔ لیکن غزل میں جامعیّت و نفاست ضروری ہے جو نغمگی کے روپ اور ایما کی زبان کا تقاضا کرتی ہے ۔ اگر غزل میں قوافی بے جوڑ ، بے ہنگم اور بے لطف جمع ہو جائیں تو تغـزّل کا خون ہو جاتا ہے ، قادرالکلامی بے شک ثابت ہو جائے ۔ آتش کی غزل میں تغزل کا خاصا سامان موجود ہے ، مگر ان پھولوں کو اجاگر کرنے کے لیے خار و خس کی مناسب صفائی ضروری ہے ۔

کلیم الدین احمد صاحب نے غزل کو نیم وحشی صنفِ سخن قرار دیا تھا حالانکہ ان کے سامنے بیسویں صدی کے ثلثِ اوّل کی غزلیں بھی تھیں ۔ آتش تو تقریباً ایک سو سال قبل کے شاعر تھے اور ان کی غزل پر وہ عوامل بھی اثر انداز تھے جو درد کی لَے سے محروم تھے ۔ مطلب یہ کہ آتش کی غزل بھی کبھی کبھی نیم وحشی بلکہ خاصی وحشی ہو جاتی ہے ۔ اس خس و خاشاک یا وحشت کے

آثار پر کسی قدر روشنی ڈالنا ضروری ہے جنھوں نے آتش کی بعض اچھی بھلی غزلوں کو ناہموار بنا کر رکھ دیا ہے۔

جہاں تک آتش کی غزل میں قافیہ پیمائی کے عنصر کا تعلق ہے، وہ عذابِ الٰہی تو نظر نہیں آتا جو ''زمیں پہ باراں فلک پہ بجلی'' یا ''آتش و آب و باد و خاک'' والوں نے دکھایا تھا، لیکن آتش نے محض قادرالکلامی کا ادعائی حق ثابت کرنے کے لیے بعض اوقات ایسے قوافی بھی کھپا لیے ہیں جن کا غزل کے مزاج سے کوئی مناسبت رکھنا تو رہا ایک طرف، جو خود شعریت ہی کی طبعِ نازک پر گراں ہیں۔ مثال کے طور پر ایک غزل جو یہاں سے شروع ہوتی ہے، دیکھیے:

جگر کو داغ میں مانندِ لالہ کیا کرتا
لبا لب اپنے لہو کا پیالہ کیا کرتا

اس زمین میں ''میرِ قوافی'' غزل کہنا آسان نہ تھا۔ چنانچہ جو جو قافیے گھیر گھار کے لائے جا سکے، چپکا دیے گئے۔ مثلاً:

لگی ہے آگ جو کمّل کبھی اڑھایا ہے
ترے برہنہ سے گرمی دوشالہ کیا کرتا!

اگر ہم گرمی کرنا یا آگ اور گرمی، کمّل اور دوشالہ کی رعایات کی داد دینے کا شوق پورا کرنا چاہیں تو وہ معاملہ جدا ہے ورنہ ظاہر ہے کہ اس قافیے نے جو مضمون عطا کیا ہے اس میں نہ گرمی ہے نہ نرمی —— اسی طرح یہ غزل ملاحظہ ہو جو دو درجن سے زائد اشعار پر مشتمل ہے۔ مطلع ہے:

ہوا ہے عشق ہم کو اس کے حسنِ پاک سے پیدا
کیا ہے نور کے پتلوں کو جس نے خاک سے پیدا

لور کے "بکتیے" تو خیر ـــــ فی‌الحال دیگر قوامی عناصر کا رنگ دیکھیے :

ہر اک جانب سے اُس محبوب کو خط لکھتے ہیں عاشق
عریضے ہوتے ہیں چاروں طرف کی ڈاک سے پیدا
اسیر آزاد ہوں اے جانِ جاں تیری محبت سے !
دماغِ دل‌کشی ہووے الف سی ناک سے پیدا !
بخیلوں سے موافق ہو طبیعت کیوں نہ دنیا کی
حلاوت ہوتی ہے ہر قحبہ کو امساک سے پیدا !
دلِ صد پارہ کے ہر پارہ پر نقشِ محبت ہے !
کہاں ہو سکتے ہیں ایسے نگیں حکاک سے پیدا !
ترے افعیِ گیسو سونگھ کر کہتے ہیں افیونی !
یہ کیفیت نہ ہوگی نشۂ سرتاک سے پیدا !

محبوب کو ہر طرف کی ڈاک سے خط آ رہے ہیں ۔ الف سی ناک اور آگے درجہ بدرجہ جو مضامین پیدا کیے گئے ہیں ان کو تغزل سے دور کا بھی واسطہ نہیں ـــــ لگے ہاتھوں یہ غزل بھی دیکھتے چلیے ۔ مطلع ہے :

کوچۂ یار میں کس روز تمیں نالاں نہ گیا
بلبلِ مست سے سودائے گلستاں نہ گیا !

اس زمین میں "یرقان" کے قافیے کی گنجائش بھی تھی لہٰذا اس کے حق میں بخل سے کام نہ لیا گیا :

خاکِ پا تو نے نہ اُس عیسٰی نفس کی چھڑکی
باغباں ! نرگسِ گلزار کا یرقاں نہ گیا !

ایسی "سیر قوافی" غزلیں ایک دو نہیں ، بہت سی ہیں اور ان کا لب و لہجہ شاہ نصیر اور بہادر شاہ ظفر ایسا ہے ۔ یہ الگ بات

ہے کہ آتش اور ظفر کے یہاں خالص شاعرانہ لَے بھی خاصی ہے۔ وہ
لَے جو ذوق اور نصیر کے یہاں کم تر ہے ــــ یہی باعث ہے کہ
آتش اور ظفر کے اچھے انتخاب کی ضرورت محسوس کی جاتی رہی ہے۔
ظاہر ہے کہ انتخاب وہیں عمل میں آئے گا جہاں انتخاب کے لائق
کوئی سرمایہ موجود ہوگا۔

اصولاً غزل کا مطلع ایک ایسے آہنگ اور رنگ کا مالک ہونا
چاہیے جس سے بعد میں آنے والے اشعار کا مزاج محسوس ہو جائے
مگر اس امر کا کماحقہ' اہتمام نہیں کیا جاتا رہا۔ یہی عالم آتش کا
ہے، وہ بھی بے پروائی برتتے ہیں۔ غزل کی بحر، قافیے اور مطلع سے
آہنگ طبعاً پیدا ہو جانا چاہیے مگر جب خلافِ مزاجِ آہنگ کوئی آواز
برآمد ہو تو غزل ناہموار ہو جاتی ہے۔ آتش کی مشہور غزل ہے:

سن تو سہی جہاں میں ہے تیرا فسانہ کیا
کہتی ہے تجھ کو خلقِ خدا غائبانہ کیا!

مگر جلد ہی اس اچھے خاصے مطلع کے پیدا کردہ آہنگ کو بدل کر
رکھ دیا جاتا ہے:

کیا کیا اُلجھتا ہے تری زلفوں کے تار سے
بخیہ طلب ہے سینۂ صد چاک شانہ کیا

اس کے بعد تان لوٹتی ہے اور چلتے چلتے یہ شعر آتے ہیں:

طبل و علم ہی پاس ہے اپنے، نہ ملک و مال
ہم سے خلاف ہو کے کرے گا زمانہ کیا!

آتی ہے کس طرح سے مری قبضِ روح کو
دیکھوں تو موت ڈھونڈ رہی ہے بہانہ کیا!

پھر اچانک تان ٹوٹ جاتی ہے اور استاد ذوق اور شاہ نصیر سامنے

آن کھڑے ہوئے ہیں :

ہوتا ہے سن کے زرد جو نامرد مدّعی
رستم کی داستاں ہے ہمارا فسانہ کیا

اگر یہ دو تین شعر نہ ہوتے تو یہ ایک دل جُو اور معقول غزل تھی - ان امور کا تذکرہ اس وجہ سے کر رہا ہوں کہ انتخابِ آتش کی شدید ضرورت کا جواز ثابت ہو سکے - ہاں اوپر بیان کردہ غزل کی طرح کا ایک نمونہ اور دیکھیے - ذیل کی اچھی خاصی اٹھان پیشِ نظر رہے :

آئنہ سینۂ صاحب نظراں ہے کہ جو تھا
چہرۂ شاہدِ مقصود عیاں ہے کہ جو تھا
عشقِ گل میں وہی بلبل کا فغاں ہے کہ جو تھا
پرتوِ مہ سے وہی حال کتاں ہے کہ جو تھا
عالمِ حسنِ خداداد بتاں ہے کہ جو تھا
ناز و انداز بلائے دل و جاں ہے کہ جو تھا
راہ میں تیری شب و روز بسر کرتا ہوں
وہی میں اور وہی سنگِ نشاں ہے کہ جو تھا
روز کرتے ہیں شبِ ہجر کو بیداری میں
اپنی آنکھوں میں سبک خوابِ گراں ہے کہ جو تھا

مگر اچانک جھٹکا لگتا ہے :

ایک عالم میں ہو ہرچند مسیحا مشہور
نامِ بیمار سے تم کو خفقاں ہے کہ جو تھا

اگلا شعر پھر ابتدائی آہنگ کی طرف پلٹتا ہے :

دولتِ عشق کا گنجینہ وہی سینہ ہے
داغِ دل زخمِ جگر مہر و نشاں ہے کہ جو تھا

لیکن بعد کا شعر پھر کسی اور طرف لے جاتا ہے :

ناز و انداز و ادا سے تمھیں شرم آنے لگی
عارضی حسن کا عالم وہ کہاں ہے کہ جو تھا !

اسی سے ملتی جلتی ایک اور غزل پیشِ خدمت ہے ۔ خاصے مزے کے اشعار چلے آ رہے ہیں :

التجا تجھ سے کب اے قبلۂ حاجات نہ تھی
تیری درگاہ میں کس روز مناجات نہ تھی

اب ملاقات ہوئی ہے تو ملاقات رہے
نہ ملاقات تھی جب تک کہ ملاقات نہ تھی

غنچۂ گل کو نہ ہنسنا تھا تری صورت سے
چھوٹے سے منہ کی سزاوار بڑی بات نہ تھی

ابتدا سے تجھے موجود سمجھتا تھا میں
میری تیری کبھی پردے میں ملاقات نہ تھی

بے نسیمِ سحری بہرِ اسیرانِ قفس !!
تحفہ تر نکہتِ گل سے کوئی سوغات نہ تھی

کیا کہوں اس کے جو مجھ پر کرمِ پنہاں تھے
ظاہری یار سے ہرچند ملاقات نہ تھی

مگر اب دیکھیے آہنگ کس طرح بدلتا ہے اور شعریت کس طرح غائب ہو جاتی ہے :

جس نے باندھے ہوئے گاتی تجھے دیکھا ، پھڑکا
دلربا شے تھی مری جان ، تری گات نہ تھی

خاک میں مل گئے اے شاہ سوار ! اہلِ نیاز
نازِ معشوق تھی توسن کی ترے لات نہ تھی

ایسی غزلیں بہت سی ہیں کہ اگر ان میں سے چند "اشعارِ ناراضمند" نکال دیے جائیں تو وہ خاصی دل پسند ہو سکتی ہیں ۔ اور پھر یہ کہ اس "تہذیبی" عمل سے تعدادِ اشعار کی رُو سے کوئی بہت زیادہ نقصان بھی واقع نہ ہوگا ۔

مولانا عبدالسلام ندوی صاحب آتش کے کلام پر محاکمہ کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"خارجی مضامین سے دیوان بھرا پڑا ہے مگر اُن کو بھی اپنے طرزِ ادا سے دلچسپ اور لطیف بنا دیتے ہیں" ـــــ اس رائے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گویا آتش کہیں کسی مضمون کو بھونڈا نہیں رہنے دیتے ۔ اسی نہج پر مولانا محمد حسین آزاد کا ارشاد ہے : "جو کلام اُن کا ہے محاورۂ اُردو کا دستور العمل ہے اور انشا پردازیِ ہند کا اعلیٰ نمونہ ہے ۔ شرفائے لکھنؤ کی بول چال کا انداز اسی سے معلوم ہوتا ہے ۔"

آیا "جو کلام اُن کا ہے" سے سارا کلام مراد ہے یا یہ کہ آزاد کو یہ احتمال بھی تھا کہ آتش کے دیوان میں الحاقی کلام بھی ہے اور وہ آتش کا نہ ہونے کے باعث ٹکسال باہر ہے ۔ ورنہ آزاد بھی تو یرقانی ، امساکی مضمون دیکھ رہے تھے ۔ نازِ معشوق کا توسن کی لات قرار پانا ان کی نظروں کے سامنے تھا ۔ شرفائے لکھنؤ کی بول چال اگر واقعی بہمہ وجوہ معیاری تھی تو وہ ایسی نہیں ہو سکتی جیسی وقتاً فوقتاً آتش کی زبانی سنائی دیتی ہے ۔ محمد حسین آزاد ہی کی لَے میں حضرت امداد امام اثر نے بھی سر ملائی ہے اور بے تحفظ فرمایا ہے : "لطفِ زبان ایسا کہ کس منہ سے تعریف کروں ۔ محاورہ بندی ایسی کہ جواب نہیں ۔" ایسی غیر مشروط تنقیدی آرا جس ادب پارے کے بارے میں دی جا رہی ہوں وہ اس کے سمجھنے میں ممد نہیں

ہوتیں ، اس سے الٹا ژولیدگی پیدا ہو جاتی ہے ۔

آپ نے یہ بھی دیکھا ہے کہ آتش کی انشا پردازی اور محاورہ طرازی بارہا بے پروائی کا شکار ہو جاتی ہے ۔ اگر یوں کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ مولوی نذیر احمد صاحب کی طرح آتش بھی بعض اوقات محاورے کے استقبال میں یوں جوش دکھاتے ہیں کہ مضمون کے ہاتھ پاؤں پامال ہو جاتے ہیں اور بیان کی متانت و جاذبیت کو ٹھیس لگتی ہوئی محسوس ہوتی ہے ۔ چند مثالیں یہاں نقل کر دی جاتی ہیں ورنہ ''جو کلام آن کا ہے'' یا ''لطفِ زبان ایسا'' یا ''محاورہ بندی ایسی'' وغیرہ کی قبیل کے ''خالص تنقیدی'' جملے آن ناظرین کو ، جو خود مصنف کی تصانیف دیکھنے کی جگہ عموماً ادھر آدھر کے تنقیدی مقالات ہی پر بھروسا کرتے ہیں ، گمراہ کر سکتے ہیں ۔ اگر دوسرا رخ بھی پیش کر دیا جائے تو اطلاع مکمل ہو جاتی ہے اور پھر کسی ایسی ''توازن کاری'' کو ''مُردوں کا قتلِ عام'' بھی قرار نہیں دیا جا سکتا ۔ ذرا دیکھیے :

وحشت میں کعبے کو جو گیا کوئے یار سے
لتّے جنوں نے جامۂ احرام کے لیے

محاورہ ''لتّے لینا'' استعمال میں تو آ گیا ، حسبِ موقع استعمال نہیں ہوا تو یہ الگ معاملہ ہے :

نیشکر کی پور اے شیریں دہن
پھیکی ہے آگے تری مسواک کے

اس کی تشریح سے طبیعت ابا کرتی ہے :

کیا چمک کر نکلا تھا صورت ملانے یار سے
سامنے خورشید کے اُس نے کفِ پا کر دیا

خورشید کا ''چمک کر نکلنا'' بجا مگر معشوق کی ادائے دلنواز

دیکھیے کہ اس نے خورشید کے سامنے ''کفِ پا'' کر دیا :

زندۂ جاوید ہیں قربانیانِ تیغِ عشق !!
سر کا کٹنا جانتے ہیں پھوٹنا نکسیر کا !

اور جہاں عام مضمون آفرینی کا مظاہرہ کیا ہے وہاں بھی متانت اور توازن قائم نہیں رہا ۔ تمثیل بارہا بھدی اور بھولڈی ہو گئی ہے ۔ تمثیل دقتِ مشاہدہ اور ذہن کی سرعتِ انتقال کا تقاضا کرتی ہے ۔ ساتھ ہی حسنِ انتخاب لازم ہے ۔ ذرا چوک ہوئی اور مضمون بگڑ گیا ۔ مثلاً دیکھیے :

داغ چیچک کے ہیں زیبا ذقنِ یار کے گرد
لطف رکھتا ہے لبِ چاہ چراغاں ہونا

''لبِ چاہ چراغاں ہونا'' خوب ہے لیکن یہ کہ معشوق چیچک خوردہ ہو ، مضمونِ شعر کے لیے منظور نہیں ، خواہ وہ فی الحقیقت ایسا ہی ہو ۔ ہو سکتا ہے وہ داغ ذقنِ یار کے گرد آتش کو خوب صورت ہی دکھائی دیے ہوں مگر شعریت اور تغزل کو تو چیچک کے لفظ ہی نے مار ڈالا :

شکستہ دل نہ ہو انساں عوض ہر شے کا ملتا ہے
مؤا فرزند اگر تو داغِ دل نعم البدل پایا

داغِ دل کو مرگِ فرزند کا عوض قرار دینا ہی ناممکن ہے ، چہ جائیکہ نعم البدل :

اے صنم تیری کرنجی آنکھ سے ثابت ہوا
رنگ اڑ جاتا ہے روئے مردمِ بیمار کا !

بجا کہ چشمِ محبوب کو اس کی مخموریت اور نیم وا ہونے کی کیفیت کی رعایت سے ''بیمار'' کہہ دیا جاتا ہے مگر کرنجی آنکھ سے کون سا

حسین مضمون ہاتھ آیا :

اپنی آنکھوں میں وہی گو نازنیں ہے اے صنم !
نعل آٹھا اب زور پیدا کر کے یا مگدر آٹھا

آرزو ہے یہی آتش کی خدا سے اے دوست !
تیری پاپوش سے اک دن سرِ دشمن ٹوٹے

غم بہت کھلوا نہ مجھ گریاں کو تو اے ہجر یار
خوف بدہضمی کا رکھتی ہے غذا برسات کی

ارادہ میرے کھانے کا نہ اے زاغ و زغن کیجو
وہ کشتہ ہوں جسے سونگھے سے کتّوں کا بدن بگڑا

ہماری قبر سے شاید کہ بوئے شیر آتی ہے
وگرنہ یار کا گھوڑا تو ہاتھی سے نہیں بھڑکا

بے یار باغ خانۂ بیمار ہو گیا ! !
پھولا جو غنچہ میں نے یہ سمجھا ورم ہوا

بوئے گل سے بددماغ اس نازنیں کو جب سنا
اس قدر چھینکے کہ نتھنوں میں ہمارے دم ہوا

ایسے مضامین سے دیوانِ آتش کی بہت کم غزلیں خالی ہوں گی۔
اگر ایسے مضامین کے حامل اشعار الگ کیے جائیں تو جو باقی بچیں گے
وہ خاصے متوازن اور معتدل ہوں گے ۔

آتش کے دور میں جہاں اور کئی لہریں ادب کے سمندر میں اٹھ رہی تھیں وہاں ایک زوردار لہر رعایتِ لفظی کی بھی تھی ۔ رعایت تو اردو شاعری کے آغاز ہی سے ایک محسوس و ملحوظ شعبۂ فن چلی آ رہی تھی مگر آتش کے دور میں اس کا رواج کچھ زیادہ ہی ہونے لگا ، جو اُن کے شاگردوں اور ان کے معاصرین کے یہاں مداری کے کرتبوں کومات کر گیا ۔ آتش بھی رعایات لفظی کو کام میں لاتے ہیں اور بعض جگہ تو اس سادگی کے ساتھ کہ کلام کا حسن دوبالا ہو جائے ۔ مثلاً :

مٹے نامیوں کے نشاں کیسے کیسے
زمیں کھا گئی آسماں کیسے کیسے

نام کی رعایات سے نشان ، پھر نشان کا دوسرا معنی ہے جھنڈا ـــــ فتح و نصرت کی علامت اور حکومت کی دلیل ۔ زمین کی رعایت سے آسمان ، پھر عظیم الشان انسانوں کے لیے استعارہ ہے اور یہ سب کچھ اس طرح عمل میں آیا ہے کہ تکلف نام کو نہیں ۔ یا یہ شعر :

زمینِ چمن گل کھلاتی ہے کیا کیا
بدلتا ہے رنگ آسماں کیسے کیسے

زمینِ چمن اور گل ، پھر گل کھلانا محاورہ ہے ۔ زمینِ چمن اور گل کی رعایت سے رنگ ، رنگ کی رعایت سے بدلنا ، زمین کی رعایت سے آسمان ـــــ سادگی و پرکاری کا مظہر ہے ۔ مگر انھی نقوش کے ہمراہ بے احتیاطی کے مظاہر بھی موجود ہیں :

تونگر تھا بنی تھی جب تک اُس محبوبِ عالم سے
میں مفلس ہو گیا جس روز سے وہ سیم تن بگڑا !

اندرونی بات خواہ کچھ ہی ہو ، ظاہری تناسبات سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ ”سیم تن“ کی رعایت سے عاشق کا تونگر رہنا ہے ۔

مفلس میں ''فلس'' موجود ہے - گویا معشوق کی رضامندی تک عاشق کی چاندی ہی چاندی تھی - اسی طرح ذیل کا شعر ہے جو بے احتیاطی پر فریادی ہے :

سودائی جان کر تری چشمِ سیاہ کا
ڈھیلے لگاتے ہیں مجھے دیدے غزال کے

یہ ناہمواری جہاں بھی ہو ، عموماً جذبے کی کمی اور خیال کی کوتاہی سے پیدا ہوتی ہے - یہ بجا کہ آتش بے پرواہ اور قلندر مزاج شخص تھے لہٰذا مضمونِ شعر کے انتخاب کے بارے میں بھی سہولت پسند ہوں گے ، مگر اس سے شعریت کو تو جابجا نقصان پہنچا - لمبی غزلیں کہنے کا شوق ، وحشی قوافی کو بے سلیقے پابندِ نظم کرنے کا ولولہ ، زیادہ سے زیادہ محاورات کو کھپانے اور نئی نئی رعایات کو کام میں لانے کی امنگ جس شاعر میں جتنی ہو اس کے کلام میں اسی تناسب سے شعریت گھٹ جائے گی اور جذبے کی حیثیت کمزور پڑ جائے گی - یہ ٹھیک ہے کہ زباں دانی کے نقطۂ نظر سے ایسے کلیات و دواوین کی اہمیت بڑھ جاتی ہے لیکن کیا اس کام کے لیے لغت نگاری ایک مستقل فن کی حیثیت سے موجود نہیں ؟ فصاحت و بلاغت ، محاورہ و روزمرہ پر الگ تصنیفات عمل میں آ سکتی ہیں - شعر ہی کیوں تختۂ مشق بنے -

آتش پر متوازن تنقید نہیں ملتی بلکہ شاید ہی کسی شاعر پر ملتی ہو ؛ مثلاً آتش کی غزل پر بحث کرتے ہوئے ایک ناقد بزرگ آتش کے مطلعوں کو بہت ہی سراہتے ہیں ، گویا مطلعے بے عیب ہیں - یہ رائے بھی انھی آرا کی طرح بے تحفظ ہے جن کا اظہار آتش کی زبان کے بارے میں امداد امام اثر اور مولانا آزاد نے فرمایا ہے - آتش کے مطلعے بھی ان کے عام شعروں سے مختلف نہیں - ہیرے اور کنکر ان میں بھی

ساتھ ساتھ نظر آتے ہیں جن کو الگ الگ کرنے کی ضرورت ہے۔ ذیل میں چند مطلعے درج کیے جاتے ہیں۔ یہ محض مشتے از خروارے ہیں :

کشتہ ہے گرم جوشیٔ ہرجائی یار کا
مارا ہوا دل اپنا ہے فصل بخار کا !

وصل کی شب رنگِ گردوں نوعِ دیگر ہو گیا
شام سے یار اور میں جامے سے باہر ہو گیا

ملک الموت سے کچھ کم نہیں خونخوار کی شکل
مر گیا جس کو نظر آئی مرے یار کی شکل

کوئے جاناں ختن سے بہتر ہے
اس کا کتا ہرن سے بہتر ہے

و علی ہذا القیاس۔

ایک اور چیز جسے آتش کے کلام کا حسن قرار دیا جا سکتا ہے، وہ تصوف کی چاشنی ہے، مگر اس ضمن میں بھی بعض اوقات اہلِ نقد کے ہاتھ سے اعتدال کا دامن چھوٹ جاتا ہے۔ مثال کے طور پر پروفیسر احتشام حسین صاحب لکھتے ہیں کہ ''آتش کے یہاں تصوف قال نہیں، حال ہے'' ــــ حالانکہ ان کے کلام کا مطالعہ کرنے کے بعد حال بھی اور قال بھی کم کم ہی دکھائی دیتا ہے۔ ایسے کلمات جو متصوفین کے یہاں ان کے قال کی غمازی کرتے ہیں آتش کے یہاں شاذ ہیں۔ وہ علامتیں جو اہلِ تصوف کے مقامات کی طرف اشارہ کریں وہ بھی نادر ہیں۔ ہاں البیلے انداز میں دنیا اور اہلِ دنیا سے بے نیازی، قناعت پسندی، بے فکری، خودداری وغیرہ ایسے مضامین بارہا قلمبند

ہوئے ہیں اور یہ وہ مضمون ہیں جن کا تصوّف کے ساتھ براہِ راست ایسا کوئی تعلق نہیں کہ جہاں یہ پائے جائیں وہاں تصوف کا پایا جانا لازم ٹھہرے ۔ اس بارے میں ڈاکٹر سید عبداللہ صاحب کی رائے دلچسپ بھی ہے اور مفید بھی ۔ آپ لکھتے ہیں ''وہ مسکرات میں سے بھنگ وغیرہ کا شغل بھی کرتے تھے اور بے تعلقی اور بے فکری آن کا خاص انداز تھا ۔ بس یہی کچھ تھا ۔ اسی کو تصوّف کہہ لیجیے ، مہذب رندی کہیے یا قلندری کہہ لیجیے ـــــ قلندرانہ بے خوف ، آزادانہ بے باکی اور زندگی کے متعلق بے فکرانہ مگر پرآمید سا نظریہ عام کلام میں موجود ہے ۔ ان سب باتوں کو تصوف سے کچھ لگاؤ ضرور ہے مگر یہ سب باتیں صوفی ہونے کے بغیر بھی ممکن ہیں ، اس لیے آتش کو بطور خاص صوفی ثابت کرنا صحیح معلوم نہیں ہوتا ۔''

آتش کے نقادوں کی بعض معاملات میں سہولت پسندانہ آرا کا ذکر چل نکلا ہے تو ایک رائے مزید سنتے چلیے ۔ مولانا عبدالسلام صاحب ندوی ''شعر الهند'' میں فرماتے ہیں ''اُردو کے رندانہ مضامین میں خواجہ حافظ کے جوش اور سرمستی کا اظہار صرف خواجہ آتش ہی کے یہاں ہوا ہے ۔''

حالانکہ خواجہ حافظ اور خواجہ آتش میں خواجگی کے لقب کے سوا اور کوئی عنصر ایسا نمایاں نہیں جسے اہم وجہ اشتراک قرار دیا جا سکے ۔ خواجہ حافظ کے کلام میں ناہمواری شاذ ہے ، خوش آہنگی بدرجۂ اتم موجود ہے ۔ وحشی قوافی بالجبر مقیّد نظر نہیں آتے ۔ گھلاوٹ اور رچاؤ اپنے عروج پر نظر آتے ہیں ۔ اشعار ایک دوسرے سے بد کتے ہوئے نظر نہیں آتے ۔ یعنی دیوانِ حافظ کے ضمن میں یہ ضرورت محسوس نہیں ہوتی کہ اس میں سے ''ناراضامند'' اشعار چھانٹ دیے جائیں ـــــ ایسی تشبیہیں ادبی دنیا میں مغالطے پیدا کر دیتی ہیں اور

ادیب یا شاعر ، جس کے بارے میں ایسی تشبیہیں وارد ہوں ، وہ اور بھی زیادہ پسِ پردہ چلے جاتے ہیں ۔ چنانچہ ان کا سمجھنا مزید دشوار ہو جاتا ہے ۔

یہ دقّت جس سے تنقیدی ادب کے ناظرین کو بعض اوقات دوچار ہونا پڑتا ہے اس وجہ سے بھی رونما ہوتی ہے کہ ناقد جس بھی صاحبِ قلم پر اظہارِ خیال کرنے لگتے ہیں اسے ایک طرح کا ہیرو بنا لیتے ہیں اور کوشش یہ ہوتی ہے کہ اسے دوسروں کے مقابل بہرحال ابھاریں ـــــ خواہ اس کے کچھ ہی عرصے بعد کسی دوسرے ہیرو کو ابھارنے کی خاطر پہلے ابھارے ہوئے کو دبا دینا پڑے ۔ یہی باعث ہے کہ ایسے ناقد حضرات جب اپنے تنقیدی مجموعے مرتب کرنے لگتے ہیں تو انھیں اپنے تعمیر کردہ ''تجاوزات'' ہٹانے کے لیے خاصی محنت کرنی پڑتی ہے اور بعض اوقات یوں بھی ہوتا ہے کہ وہ محنت کوئی زیادہ مفید نتیجہ پیدا نہیں کرسکتی ۔

بہرحال اپنے پیشِ نظر اس امر کا اظہار تھا کہ آتش اور دیگر بہت سے اکابر شعرا کے کلام کا انتخاب ضروری ہے اس لیے کہ خلافِ آہنگ اور ناہموار سواد سے دواوین بوجھل ہو رہے ہیں ۔ قارئین کے پاس اس کوہ کاوی کے لیے وقت نہیں لہٰذا کام کی باتیں چھانٹ کر الگ کر لینی چاہییں ۔ اس طرح شعرا کی نمایندگی بھی بہتر طریق پر عمل میں آئے گی ، پڑھنے والوں کو بھی بلا دقّت اچھی چیزیں حاضر و میسر مل جائیں گی اور وہ ہیروں کو کنکروں سے جدا کرنے کی محنت سے بچ جائیں گے ۔

آتش لکھنوی کا اُردو غزل کی ترقی میں بڑا حصہ ہے ، ہاں مگر وہ اپنے دور کے اثرات سے گریز نہ کر سکتے تھے ۔ سوسائٹی کے دباؤ سے بچ نکلنا بڑا دشوار کام ہے ۔ تاہم ان کا اپنا ایک انفرادی رنگ

بھی ہے ۔ البیلاپن اور استغنا اس انداز کے قابلِ لحاظ عنصر ہیں ۔ ان کے یہاں دل پسند اشعار کی خاصی معقول تعداد موجود ہے اور وہ اشعار رنگ برنگ کے مضامین سے متعلق ہے ۔ عاشقانہ گداز بھی ہے ، رندانہ مستی بھی ، درویشانہ استغنا بھی ، قلندرانہ بے پروائی بھی ، مبلغانہ اور معلمانہ تلقینِ اخلاق و آدمیت بھی ، دوستانہ ہمدردی بھی ، ہمدردانہ دوستی بھی ۔ اگر تکلف اور سوقیت کے وہ پردے ہٹا دیے جائیں جو ماحول کے اثر نے اُن پر ڈال دیے ہیں تو بیان کردہ شعبوں میں سے ہر شعبے کے اندر لذیذ اشعار موجود ہیں ۔

ان کے بہت سے اشعار ان کی زندگی میں بھی زبان زدِ عام تھے اور آج ان کی وفات سے تقریباً سوا سو سال بعد بھی زبان زدِ عام ہیں ۔ ان کے بعض دلجُو اشعار کے بارے میں اکثر لوگوں کو یہ بھی معلوم نہیں کہ وہ اُن کے ہیں ۔ کسی شاعر کی مقبولیت کے لیے یہ امر ایک طرح سے سند کی حیثیت رکھتا ہے ۔ ظاہر ہے کوئی سخن بے سبب مقبول دوام نہیں ہوتا ۔ عارضی مقبولیت تو بعض اوقات "فرمائشی اسباب" کی وجہ سے بھی حاصل ہو جاتی ہے ۔ مثلاً کسی دربار سے وابستگی کے باعث شہرت کا ڈنکا بج جائے یا کسی اعلیٰ منصب کے باعث خوشامدی "زندہ بادیے" مل جائیں مگر وہ شہرت "رہائشی" نہیں ہوتی ۔ ظاہری امدادی اسباب کے زوال پذیر ہونے کے ساتھ ہی اس شہرت کو بھی گھن لگ جاتا ہے ــــ اس اعتبار سے آتش کی شہرت فرمائشی نہیں ، لہٰذا عارضی بھی نہیں ۔ آتش ان خوش قسمت اہلِ فن میں سے ہیں جن کی شہرت ان کے اپنے خونِ جگر کی مرہونِ منّت ہے ۔ آتش کی طبیعت میں شاعری کا ذوق بمقدارِ وافر موجود تھا ــــ ان کے کلام کا بہت سا حصہ لوچ ، شیرینی اور گھلاوٹ کے باعث دلوں کو موہ لیتا ہے ۔ جو کلام سادہ ہے وہ سادہ

و پرکار ہے - اس کلام کی سادگی سپاٹ نہیں ، اس کی سلاست محض عبارتِ موزوں نہیں - آتش اوزان کے انتخاب میں بھی خوش ذوق کا ثبوت دیتے ہیں - ردیفوں اور قافیوں کا انتخاب عموماً ان اوزان کے مطابق ہے ـــــ حروفِ علّت یعنی الف ، واو ، ی جن الفاظ میں آئیں وہ شعرکو نرمی اور نغمگی عطا کر دیتے ہیں - جتنے حروفِ علّت زیادہ ہوں گے اتنا ہی کلام میں ٹھہراؤ زیادہ رونما ہوگا - یہی کیفیت حروفِ علت کے لاحقے کی صورت میں حرف نون کی ہوتی ہے - وہ بھی نغمگی کو بڑھا دیتا ہے - آتش کے یہاں ایسے لوچ دار الفاظ کا استعمال خاصا لائقِ لحاظ ہے -

الفاظ و تراکیب اور مضمون کا تکرار بھی اگر چابکدستی سے عمل میں آئے تو کلام کو حسن عطا کر دیتا ہے - آتش کے یہاں یہ جوہر بھی نمایاں ہے - ساتھ ہی تقابل کا مسئلہ ہے : بلندی و پستی کا تقابل ، دل و جگر کا تقابل ، ادھر اور اُدھر کا تقابل ، خار و گل کا تقابل ، شاہی و فقیری کا تقابل و علیٰ ہذاالقیاس - آتش ایسے اشعار کے اندر ایک طرح کا نیم ڈرامائی انداز پیدا کر دیتے ہیں - ولولہ بھی بڑھ جاتا ہے اور نغمگی بھی ـــــ محاورہ اور روزمرہ جہاں بے تکلف آیا ہے ، لطف دے گیا ہے - یہی عالم دیگر محسناتِ کلام کا ہے - جہاں جہاں صنائع بدایع حسبِ ضرورت بے تصنع اور بالکل طبعی انداز میں کھپائے گئے ہیں ، وہاں واقعی اُنھوں نے زیبائش کا کام دیا ہے -

ایک بات بطورِ خاص آتش کے ضمن میں توجہ طلب ہے - وہ ان کا درویشانہ و قلندرانہ لب و لہجہ ہے - ان کی زندگی جس نہج پر گزری ، ظاہر ہے اہلِ تذکرہ ان کی درویشانہ قلندرانہ وضع کی تصدیق کرتے ہیں - ان کے اشعار میں بے نیازی اور قناعت کے مضامین جہاں

جہاں آئے ہیں ، بشرطیکہ وحشی قوافی یا بے ڈول تمثیلوں اور تشبیہوں کی نذر نہ ہوگئے ہوں ، ان کے دل کی آواز معلوم ہوتے ہیں ۔ یہ مضامین تقریباً اردو اور فارسی شاعری کا سرمایۂ حاضر ہیں ۔ لیکن بعض کی زبان سے سجتے ہیں اور بعض کی زبان سے نہیں سجتے ۔ جب آتش ایسی باتیں کرتے ہیں تو احساس ہوتا ہے کہ سچ کہہ رہے ہیں ، محض شاعری نہیں فرما رہے ۔

یہ درویشانہ وضع بعض اوقات مردم بیزاری بلکہ مردم آزاری تک پہنچا دیتی ہے لیکن آتش کے یہاں اس وضع میں کوئی تلخی نہیں ، وہ سنکی اور سڑی نہیں ۔ انسان دوستی ان کے آئینۂ کلام میں بخوبی جھلک رہی ہے ۔ ان کی کنارہ کشی احساسِ فنا کی پیداوار تھی اور ظاہر ہے کہ جس نے بھی غور سے کائنات کے کارخانے کا مطالعہ کیا وہ اس کارخانے کے ساز و سامان سے محبت نہ کر سکا ۔ اس نے وہ سب کچھ ان کے لیے چھوڑ دیا جو اس کے خواہاں ہوئے ۔ یہ طریقِ فکر اپنی جگہ کتنا ہی بجا یا بے جا ہو ، عملاً اس طریق پر گامزن ہونا ہر کسی کے بس کا روگ نہیں ۔ اردو شاعری نے میر درد ، نظیر اکبر آبادی اور آتش جیسے لوگ زیادہ پیدا نہیں کیے ۔

ان کی غزل میں ماحول کے تقاضے سے یا بے احتیاطی کے باعث ”ہلکے“ مضامین خاصے ہیں جن کی مثالیں سابق صفحات میں گزر چکی ہیں لیکن اپنے بہت سے معاصرین بلکہ بہت سے پیش رووں کے مقابل آتش کو یہ کمال و فخر حاصل ہے کہ جہاں دوسرے شعرا کا منتخب کلام بھی کسی خاص پائے کا مالک نہیں ، وہاں آتش کا منتخب کلام پائیدار ہے اور آتش کی بہت سی غزلیں —— بشرطیکہ ان میں سے بعض ”وحشیات“ چھٹ جائیں —— تغزل کی جان ہیں ۔ یہاں جی چاہتا ہے کہ کلیاتِ آتش میں سے اپنی پسند کے کچھ اشعار

نمونے کے طور پر نقل کروں :

قابلِ گوش سینکڑوں گوہر
گوش بھی قابلِ گہر ہے شرط

اثرِ منزلِ مقصود نہیں دنیا میں
راہ میں قافلۂ ریگِ رواں ہے کہ جو تھا

چاروں طرف سے صورتِ جاناں ہو جلوہ گر
دل صاف ہو ترا تو ہے آئینہ خانہ کیا

خراب مٹی نہ ہو کسی کی کوئی نہ مردودِ دوستاں ہو
جدا ہوا شاخ سے جو پتّا غبارِ خاطر ہوا چمن کا

ہر زباں پر مری رسوائی کا افسانہ ہے
نسخۂ شوق پریشاں نہ ہوا تھا سو ہوا

سیر کر کے دہ گھڑی اس میں بہل جاتا ہے جی
دل ہمارا ہے مرقّع ، صحبتِ احباب کا

نہ پوچھ حال مرا چوبِ خشکِ صحرا ہوں
لگا کے آگ مجھے ، کارواں روانہ ہوا

وحشتِ دل نے کیا ہے وہ بیاباں پیدا
سینکڑوں کوس نہیں صورتِ انساں پیدا

امانت کی طرح رکھتا زمیں نے روزِ محشر تک
نہ اک مُو کم ہوا اپنا، نہ اک تارِ کفن بگڑا

وارستہ خاطری نے کیا داخلِ بہشت
صحرائے بے تعلّقی باغِ ارم ہوا

ظہورِ آدمِ خاکی سے یہ ہم کو یقیں آیا
تماشا انجمن کا دیکھنے خلوت نشیں آیا

فرطِ شوق اس بت کے کوچے میں لگا لے جائے گا
کعبۂ مقصود تک مجھ کو خدا لے جائے گا!

کہتے ہیں سنبلِ فردوس بھی شاعر اس کو
سلسلہ دور پہنچتا ہے ترے گیسو کا

بجا لاتے آنکھوں سے اے دوست
کبھی کچھ ہم سے فرمایا تو ہوتا
کہے جاتے وہ سنتے یا نہ سنتے
زباں تک حالِ دل آیا تو ہوتا
سمجھتا یا نہ اے آتش سمجھتا
دلِ مضطر کو سمجھایا تو ہوتا

انتہائے شوق ہے اب صبر کی طاقت کہاں
ابتدائے عشق میں چندے تحمل ہو گیا

مسافر ہی نظر آیا نظر آیا جو دنیا میں
جسے دیکھا اسے آلودۂ گردِ سفر دیکھا

کارواں یاروں کا پہنچا منزلِ مقصود میں
میں بگولے کی طرح سے خاک اڑا کر رہ گیا

بیاں خواب کی طرح جو کر رہا ہے !!
یہ قصہ ہے جب کا کہ آتش جواں تھا

گویا زبانِ شمع جو ہوتی تو پوچھتا
کٹتی ہے ہجر یار میں کیوں کر تمام رات

طنز و کنایہ کی نہ رہے ہم سے گفتگو
اپنے شکستہ حال سے کیجے سخن درست

چینِ جبینِ یار سے بنتی ہے جان پر
ہوتا ہے ناگوارِ طبیعت ملالِ دوست

مشتاقِ دردِ عشق جگر بھی ہے دل بھی ہے
کھاؤں کدھر کی چوٹ ، بچاؤں کدھر کی چوٹ

ہم نشیں کہتے ہیں ذکرِ عیش نصفِ عیش ہے
میں کہوں، تو سن جمالِ یار کا افسانہ آج

کیا سمجھ کر روندتے ہیں مجھ کو سیّارِ چمن
سبزۂ بیگانہ ہوں لیکن ہوں مہمانِ بہار

کوچۂ یار میں سایے کی طرح رہتا ہوں
ڈر کے نزدیکِ کبھی ہوں، کبھی دیوار کے پاس

چشمِ راحت، کارِ ذلّت میں خیالِ خام ہے
عمر بھر رقّاص کو رکھتا ہے بے آرام رقص

نہیں جو روز و شب و ماہ و سال سے واقف
وہی ہے خوب زمانے کے حال سے واقف

میرے ہی داغِ دل کی نہ تدبیر کر سکا
ورنہ اس آسماں نے نہ کیا کیا مٹائے گل
اے عندلیب تجھ کو مبارک ترا چمن
کس کے مزاج کے ہے موافق ہوائے گل

ساقی ہے، یارِ ماہ لقا ہے، شراب ہے
اب بادشاہِ وقت ہیں اپنے مکاں میں ہم
نیرنگِ روزگار سے اس میں ہیں شکل سرو
رکھتے ہیں ایک حال بہار و خزاں میں ہم

کیا حال ہے کسی نے نہ پوچھا ہزار حیف
نالاں رہے جرس کی طرح کارواں میں ہم
آتش سخن کی قدر زمانے سے اٹھ گئی
مقدور ہو تو قفل لگاویں دہاں میں ہم

اخیر ہو گئے غفلت میں دن جوانی کے
بہارِ عمر ہوئی کب خزاں نہیں معلوم

آئینہ دیکھنے کا گزرتا نہیں خیال
اپنی خبر نہیں، انھیں میری خبر کہاں

تصور سے کسی کے میں نے کی ہے گفتگو برسوں
رہی ہے ایک تصویرِ خیالی روبرو برسوں

جسمِ خاکی کی طرح جسمِ مثالی بھی ہے
اک قبا اور بھی ہم زیرِ قبا رکھتے ہیں

جو ابر گریہ کناں ہے تو برق خندہ زناں
کسی میں خو ہے ہماری کسی میں خو تیری

ہنسنے والا نہیں ہے مرنے پر
ہم کو غربت وطن سے بہتر ہے

ہر شب شبِ برات ہے ، ہر روز روزِ عید
سوتا ہوں ہاتھ گردشِ مینا میں ڈال کے

پیام بر نہ میسّر ہوا تو خوب ہوا
زبانِ غیر سے کیا شرحِ آرزو کرتے

اور کوئی طلب ابنائے زمانہ سے نہیں
مجھ پہ احساں جو نہ کرتے تو یہ احساں ہوتا

بیداد کی محفل میں سزاوار ہمیں تھے
تقصیر کسی کی ہو ، گنہگار ہمیں تھے

خدا پنہاں ہے ، عالم آشکارا
نہاں ہے گنج ، ویرانہ عیاں ہے
دلِ روشن ہے روشن گر کی منزل
یہ آئینہ سکندر کا مکاں ہے
تکلف سے بری ہے حسنِ ذاتی
قبائے گل میں گل بوٹا کہاں ہے
نہ کہہ رندوں کو حرفِ سخت واعظ
درشت اہلِ جہنّم کی زباں ہے

شاعر پسند حسنِ پُر آشوب ہے ترا
دیوانِ روزگار کا تو انتخاب ہے

مجھ کو حیرت ہے! حسینوں سے بجی ہے کیونکر
بادشاہوں کے لیے چینِ جبیں تھوڑی سی!

خوشی سے اپنی رسوائی گوارا ہو نہیں سکتی
گریباں پھاڑتا ہے، تنگ جب دیوانہ آتا ہے
طلب دنیا کو کر کے زن مریدی ہو نہیں سکتی
خیالِ آبروئے ہمّتِ مردانہ آتا ہے
صبا کی طرح ہر اک غیرتِ گل سے ہیں لگ جاتے
محبت ہے سرشت اپنی، ہمیں یارانہ آتا ہے

تجھ سا حسیں ہو یار تو کیونکر نہ اس کے پھر
نازِ بجا و غمزۂ بےجا اٹھائیے!!

پاس رسوائی کا دونوں جانبوں سے شرط ہے
میں تمھیں، تم مجھ کو سمجھاؤ خدا کے واسطے

کوئی تو دوش سے بارِ سفر اتارے گا
ہزار راہزن امّیدوار راہ میں ہے

• • •

ERRATA

Page	*Line*	*Incorrect*	*Correct*
13	17	Minhānj	Minhāj
14	5	Delhi	Dihlī
14	12	molestation :	molestation !
14	20	‘Ajam’	‘Ajam,
14	26	continue :	continue !
19	24	Bdar	Badr
21	14	al Uwaysī	al-Uwaysī
21	6	Kashfī	Kāshifī
23	23	*Ārifīn*	*‘Ārifīn*
24	7	for an any	for any
24	9	the hive	the hive,
25	8	’Abd	‘Abd
33	6	‘I’samī	‘Isāmī
35	9	convetion	convention
35	29	rubic	rubrie
36	10	(Pakistan)	(Pakistan)[83]
36	25	considerable	considerably
37	6	Vol., No.	Vol. XXV, No. III
37	7	Vol., No.	Vol. XXVI, No. III
37	7	pp.	pp. 156-197
38	8	*Delhī*	*Dihlī*
42	14	The Muhammadan Dynasties	*The Muhammadan Dynasties*
42	23	This note may be added :	83. The present writer has recently noticed yet another MS. of the *Kalimāt* in the Khairpur Public Library, Khairpur Mirs’. The MS. (No. 297.6 ف ق / ص ا د) which is partly moth-eaten, lacks some pages on both sides. It is in Nasta‘līq hand and the titles are in rubric. It consists of 23 parts, with 21 lines to a page.

(Calcutta 1887), Vol. I, p. 366 ; *Gulshan-i Ibrāhīmī*, p. 229 ; Khwāja Ni'mat Allāh, *Ta'rīkh-i Khān-i Jahānī*, ed. S.M. Imām al-Dīn (Dacca 1960), Vol. I, p. 351.

72. Abū al-Faḍl, Vol. I, p. 336.

73. *Ta'rīkh-i Khān-i Jahānī*, Vol. 1, p. 386.

74. *Kalimāt*, p. 68.

75. *Akbar-nāma*, Vol. I, p. 337.

76. *Gulshan-i Ibrāhīmī*, p. 231.

77. *Muntakhab*, Eng. tr., Vol. I, p. 533. Some MSS. of the *Muntakhab* have 690/1552 also. See ibid., fn. 2.

78. *Ta'rīkh-i Khān-i Jahānī*, Vol. I, p. 386.

79. See C.E. Bosworth, p. 187. Edward Thomas (*The Chronicles of the Pathan Kings of Delhi*, London 1871, p. 410), Stanley Lane-Poole (The Muhammadan Dynasties, New York 1965 repr., p. 300) and Ishtiaq Hussain Qureshi (*The Administration of the Sultanate of Delhi*, 4th rev. edn., Karachi 1958, p. 264), however, hold 960/1545 as the year of Islām Shāh's death.

80. *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey* (London 1953), Vol. I, pt. 2, p. 985, No. 1311.

81. MS. No. 671. This library was previously known as the Oriental Public Library, Bankipore.

82. MS. No. 283.

• • •

possibly be an error of the *kātib*.

50. *Ta'rīkh-i Firūz Shāhi*, p. 127.

51. *Sayr al-Auliyā' fī Maḥabbat-i Ḥaqq Jalla wa 'Alā'* (Delhi 130-1309/1892-93), p. 584.

52. *Gulshan-i Ibrāhīmī* (Nawalkishore edn., n.d.), p. 83.

53. *Mathnawī-i Qirān al-Sa'dayn* (Nawalkishore edn., 1287), p. 27.

54. *Futūḥ al-Salāṭīn*, (ed. S.D. Usha (Madras 1948), p. 52.

55. *Ta'rīkh-i Mubārak Shāhī*, p. 52.

56. *Ta'rikh-i Fīrūz Shāhī*, p. 175.

57. *Sayr al-Auliyā'*, p. 587.

58. *Kalimāt*, p. 28. After a few pages (ibid., p. 31) 878/1473-74 is recorded as the year of his accession, which is incorrect.

59. *Miftāḥ al-Fūtūh* quoted in the *Ta'rīkh-i Fīrūz Shāhī*, Urdu tr. Sayyid Mu'īn al-Ḥaqq (Lahore 1969), p. 277, fn. 2.

60. *Ta'rikh-i Mubārak Shāhī*, p. 61. For detail see K.S. Lal, *History of the Khaljis* (New York 1967), p. 15, fn. 1.

61. p. 18.

62. Ibid., p. 30.

63. *Dawal Rānī Khiḍr Khān*. ed. Rashīd Aḥmad Salīm Anṣārī, (Aligarh 1336/1917), p. 259. Also see K. S. Lal, p, 270, fn. 1.

64. *Kalimāt*, p. 30.

65. K. S. Lal, p. 322, fn. 45.

66. *Kalimāt*, p. 69.

67. *Muntakhab al-Tawārīkh*, Vol. I, Eng. tr. George S.A. Ranking (Patna 1973 repr.), p. 397.

68. *Gulshan-i Ibrāhīmī*, p. 171.

69. See *Muntakhab*, Vol. I, Eng. tr., p. 399, fn. 7 ; C. E. Bosworth, *The Islamic Dynasties* (Edinburgh 1967), p. 187.

70. *Kalimāt*, pp. 73, 68.

71. *Muntakhab*, Vol. I, Eng. tr., pp. 482, 484 ; Abū al-Faḍl, *Akbar-nāma*, ed. Āghā Aḥmad 'Alī and Maulawī 'Abd al-Raḥīm

33. *Maktūbāt-i Imām-i Rabbānī* (3 vols., Karachi 1972 repr.), Vol. II. *Maktūb* 28.

34. *Kalimāt*, p. 112.

35. Ibid., p. 2.

36. See my article 'A Critical Appraisal of the Ṣūfī Hagiographical Corpus of Medieval India' in *Islamic Culture*, Vol. III, No. 3 (July 1978), pp. 139-50.

37. References to this work are also seen in the notices of Shaykh Niẓām al-Dīn Auliyā' and Amīr Khusrau Dihlawī. See *Kalimāt*, pp. 25, 49.

38. Ibid., pp. 78-81 ; 84-85.

39. The accounts of Maulānā Ismā'īl 'Arab, Shaykh Bahlūl Dihlawī, Shaykh Ḥājjī Muḥammad, Shaykh 'Abd al-Ghanī Biyābānī, Shaykh 'Abd al-Wāḥid Ajodhanī, Shaykh Walī Muḥammad Dihlawī and Sayyid Muhammad Muḥtasib (ibid., pp. 90-93) fall into this catagory.

40. Called *Silsilat al-Ṣādiqīn*, now lost. See ibid., p. 94.

41. MSS. Add. 11633 and Or. 1929.

42. Delhi Persian 594.

43. Or. 1746.

44. Kanpur, 1890.

45. Tr. Maulāwī Khwāja Aḥmad Ḥusayn Khān (Lahore, n.d.), in two volumes.

46. Lahore, 1971.

47. *Kalimāt al-Ṣādiqīn*, pp. 1-2.

48. Ṣādiq Hamadānī records 14 Sha'bān, 633/23 April, 1235 as the date of his death but according to the *Ṭabaqāt-i Nāṣirī* (p. 450) the Sulṭān died on 20 Sha'bān, 633/29 April, 1235. Yaḥyā bin Aḥmad Sirhindī (*Ta'rīkh-i Mubārak Shāhī*, ed. M. Hidayat Hosain (Calcutta 1931), p. 20) also follows the *Ṭabaqāt*.

49. *Kalimāt*, p. 30. The year of the accession of Mu'izz al-Dīn Kayqubād, who succeeded his grandfather, however, curiously enough, is recorded (p. 27) as 680/1281-82, which can

22. Maulavi Abdul Muqtadir writes : 'Shah 'Abd Ullah Qurayshi . . . married his daughter to Sulṭān Bahlūl Lodī . . .', which is contrary to the facts and is not substantiated by the original MS. See his *Catalogue*, p. 41

23. Shaykh Sulaymān father of two sons, Shaykh Dā'ūd and Shaykh Maḥmūd. Shaykh Dā'ūd died in his youth and Shaykh Maḥmūd succeeded his father. Shaykh Maḥmūd's son, Shaykh Kamāl (whom Maulavi Abdul Muqtadir wrongly mentions as the son of Shaykh Sulaymān Māndūwī, *Catalogue*, p. 41) was also a man of many parts.

24. This notice is missing in the Bankipore MS. See ibid., p. 42.

25. The *Catalogue*, records : 'Sayyid Shams-ud-Dīn and Sayyid Abū Ṭālib, two friends who led an honorable life from the time of Sulṭān Ibrāhīm bin Sulṭān Sikandar Shāh to that of Islām Khān bin Shīr Khān ; Islām Khān accomodated them with great honour in his palace, and negotiated a marriage between one of his daughters and Abū Ṭālib, who, however, declined the match. Soon afterwards, the two saints were found murdered in his house, and the king was suspected of the crime.' The whole statement is absolutely baseless and is not substantiated by the Bankipore MS. See ibid., pp. 42-43.

26. Bankipore MS. gives 979/1571 as the year of his death which is incorrect.

27. The Bankipore MS. reads 'Mīr', but the *Catalogue* erroneously records it as 'Nūr'. See ibid., p. 44.

28. *Rashaḥāt* (Kanpur 1911), pp. 1-4.

29. Ibid., p. 173.

30. See Maulavi Abdul Muqtadir, p. 26.

31. See Maulavi Abdul Muqtadir, pp. 26-27 ; Charles Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum* (3 vols., 1966, repr.), vol. I, p. 262).

32. *Kalimāt*, p. 5.

Aḥmad, *Wāqi'āt-i Dār al-Ḥukūmat-i Delhi* (3 vols., Delhi 1919); Percival Spear, *Delhi: A Historical Sketch* (London 1945 repr.); Tatsuro Yamamato, et. al., Delhi: *Architectural Remains of the Delhi Sultanate Period* (3 vols. Tokyo 1967-70).

12. *Kalimāt al-Ṣādiqīn,* ed. Muḥammad Saleem Akhtar (Ready for Press), p. 2.

13. Ibid., p. 1.

14. Ibid., p. 112.

15. Ibid., pp. 2-3.

16. The notice of Khwāja Tutmājī in the Bankipore MS. of the *Kalimāt* is preceded by that of Shaykh 'Alī Sigzī, but the cataloguer has missed it. See Maulavi Abdul Muqtadir, *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore* (Patna 1925), Vol. VIII (Persian MSS.) p. 35.

17. The notice of Maulānā Majd al-Dīn Ḥājjī is available in the Bankipore MS. but the *Catalogue* fails to mention it. See Maulavi Abdul Muqtadir, p. 36.

18. The notice mentioned at serial No. 27 of the Bankipore *Catalogue,* in the MS; pertains to Shaykh Ṣalāḥ al-Dīn Darwīsh. See ibid, p. 37.

19. The notice of Khwāja Abū Bakr is followed by two separate notices in the Bankipore MS. The first deals with Shaykh Jalāl al-Dīn Dihlawī while the other treats of Khwāja Karīm al-Dīn Samarqandī. Maulavi Abdul Muqtadir has confused both these notices in his Catalogue. See ibid., p. 38

20. Maulavi Abdul Muqtadir writes: 'Khwāja Muayyid-ud-Dīn . . . was Governor of Kara in the time of Sulṭān 'Alā-ud-Dīn' which is quite contrary to the contents of the original MS. See ibid., p. 39.

21. The Bankipore MS. reads the name of his father as (Shaykh Fakhr al-Dīn (Zāhidī) while the *Catalogue* (p. 39) erroneously records it as 'Zāhid'.

NOTES

1. For his life see my articles 'Maulānā Muḥammad Ṣādiq Kashmīrī and Maulānā Ḥasan Kashmīrī : An Introduction to Two Contemporaries of Shaykh Aḥmad Sirhindī' and 'The Contemporaries of Maulānā Muḥammad Ṣādiq Kashmīrī' in the *Journal of the Pakistan Historical Society* Vol. No. (July 1977) pp. 197-218 and Vol. No. (July 1978), pp. respectively.

2. T.G.P. Spear, 'The City in South Asia : Delhi—the Stop-Go Capital', (paper presented at a seminar held at the Centre of South Asian Studies, School of Oriental and African Studies, London, on February 2, 1976).

3. Fritz Mieir, 'The Mystic Path : The Ṣūfī Tradition', *The Muslim World*, ed. Bernard Lewis (London 1976), p. 125.

4. Jan Rypka, *History of Iranian Literature*, ed. Karl Jahn (Dordrecht-Holland 1968), p. 246.

5. Maulānā Minhāj-ud-Dīn Abū-'Umar-i-'Usmān, *Tabakāt-i Nasirī*, Eng. tr. Major H.G. Raverty (Delhi 1970 repr.) Vol. I, pp. 598-99 : *Ṭabaqāt-i Nāsirī*, Persian text, ed. Abdul Hai Habibi (Kabul 1963) Vol. I, pp. 440-41.

6. Ḍiyā' al-Dīn Baranī, *Ta'rīkh-i Fīrūz Shāhī* (Calcutta 1860-62), p. 352.

7. Ibid. p. 353.

8. Ibid., pp. 343-347.

9. Ibid., pp. 359-60.

10. Amīr Khusrau Dihlawī, *Qirān al-Sa'dayn* (Nawalkishore edn. 1871), pp. 22-27 ; Muhammad Wahid Mirza, *The Life and Works of Amīr Khusrau* (Calcutta 1935) pp. 182-87.

11. For a detailed account of the Muslim monuments in Delhi see Sayyid Aḥmad Khān, *Āthār al-Ṣanādīd*, ed. Khālid Naṣīr Hāshmī (Delhi 1965 repr.) ; Carr Stephen, *Archaeology and Monumental Remains of Delhi* (Allahabad 1967 repr.) ; India : Archaeological Survey, *List of Muhammadan and Hindu Monuments (Delhi Province)* (4 Vols., Calcutta 1916-22) ; Bashīr al-Dīn

is deficient in pagination ; besides, the arrangement of its pages is also defective. Pages 126-129 are wrongly interpolated between pages 221-222 of the actual manuscript. Excepting the last few pages which are slightly moth-eaten, this manuscript, though graced with the patina of age, is in an excellent condition. The other manuscript, in a very debilitated condition, is reported to be in the possession of one Qureshī Aḥmad Ḥusayn Aḥmad, in Gujrat (Pakistan).

The Patna manuscript runs into 117 folios, 8″ × 5¾″ in size, with 15 lines to a page. Written in ordinary Nasta'līq hand, with the titles and the word *Kalima* in red ink, this copy of the *Kalimāt* which bears no date, apparently belongs to the 12th/18th century. It was transcribed by some unknown *kātib* at the request of Sayyid Ghulām 'Alī, son of Sayyid Sa'd al-Dīn bin Sayyid Muḥammad Ṣādiq bin Sayyid Muḥammad Ṣādiq Ma'nawī, son of Qudwat al-Fuḍalā' Sayyid 'Abd al-Wāḥid, of Shāhabad, a suburb of Shāhjahānabād.

The collation of the Patna and Mashhad MSS. reveals an enormous number of variation in their texts. The variants are usually reconcilable and fill in the lacunae that otherwise considerable impaired the utility of the individual manuscripts.

About the Sūr kings (947-1540-962/1555) the attitude of our author is also characterised by the general mood of his times. Flourishing as he did under the Mughals, like other historians of that period he also looked upon them as usurpers and persisted in referring to them as Khāns instead of Shāhs. Whether he really nursed any hatred against the Sūr kings or simply followed the time-honoured convetion of Mughal historians to condemn them, is open to all sorts of speculations.

Manuscripts :

The manuscripts of the *Kalimāt al-Ṣādiqīn* are extremely rare. Besides the one mentioned by Storey[80] which is preserved in the Khudā Bakhsh Public Library,[81] at Patna, in India, there are only two other copies of the work which are known to exist. One of them was acquired by the Kitāb Khāna-i Āstāna-i Quds-i Raḍavī, at Mashhad, in Iran, a quarter of a century ago and now forms part of its invaluable collection.[82] According to the colophon, this manuscript was completed on 19 Ramaḍān, 1123/31 October, 1711, exactly a hundred years after the composition of the original book. The scribe's name is recorded as 'Abd Allāh *kātib*. Written in mature Nasta'līq hand this manuscript contains 312 pages, measuring 7″ × 4½″, with 15 lines to a page. The names of the Sufis at the beginning of their notices and the word *Kalima* that marks the start of each of their aphorisms, are in rubic. The manuscript

Hamadānī drew upon, is rather difficult to say. In any case, in the dates of this latter period also there are some discrepencies in the *Kalimāt*. But, as is abundantly clear from the instances quoted above and the ones that follow, these discrepencies plague almost all the general histories and are not exclusively the share of the *Kalimāt al-Ṣādiqīn*. However, three more dates found inharmonious with other authorities are as under :

(i) Ṣādiq Hamadānī gives **847/1443-44** as the year of the death of Sulṭān Muḥammad Shāh of the Sayyid dynasty.[66] Badayūnī[67] also has the same year but according to Firishta[68] the Sulṭān died in **849/1446-47** and this date is accepted by the modern authorities.[69]

(ii) According to Ṣādiq Hamadānī, Shīr Shāh Sūrī died in **951/1544-45**[70] whereas all other authorities unanimously assign his death to the year **952/1545-46**.[71] His exact date of death, as recorded by Abū al-Faḍl[72] and Khwāja Ni'mat Allāh,[73] is **11** Rabī' I, **953/23** May, **1545**. He was succeeded by his son Salīm Shāh Sūri.

(iii) According to Ṣādiq Hamadānī, Salīm Shāh died in **959/1551**.[74] Abū al-Faḍl[75] and Firishta[76] assign his death to the year **960/1552-53** whereas Badāyūnī[77] and Ni'mat Allāh[78] place it in the year **961/1553-54** and the same is accepted by modern historians.[79]

of his successor and grandson, Mu'izz al-Dīn Kayqubād in the year 685/1286-87.[49] Baranī,[50] Amīr Khurd[51] and Firishta[52] also accept the same year for the latter's accession but according to Amīr Khusrau the incident took place in 686/1287-88.[53] 'I'ṣāmī[54] and Yaḥyā[55] also follow suit.

(ii) Like Baranī[56] and Amīr Khurd,[57] Ṣādiq Hamadānī mentions 688/1289-90[58] as the year of the accession of Jalāl al-Dīn Khaljī but Amīr Khusrau assigns this to the following year, 689/1290.[59] Yaḥyā Sirhindī also records the same year but according to him the accession took place in Rabi' II and not in Jumadā II, as mentioned by the latter.[60]

(iii) The *Kalimat* records 717/1317-18 as the year of the death of Sulṭān 'Alā al-Dīn Khaljī[61] and the accession to the throne by his son, Quṭb al-Dīn Mubārak Shāh.[62] According to Amīr Khusrau, however, the Sulṭān died on 7 Shawwāl 715/6 January, 1316.[63]

(iv) According to Ṣādiq Hamadānī, Quṭb al-Dīn Mubārak Shāh died in 721/1321.[64] This date runs counter to the statement of Amīr Khusrau, according to whom the Sulṭān died in 720/1320. This date is also corroborated by numismatic evidence.[65]

The *Ta'rīkh-i Mubārak Shāhī* closes abruptly in 838/1434. Thereafter what specific sources Ṣādiq

Fu'ād, the *Sayr al-Auliyā'*, the *Siyar al-'Ārifīn*, the *Ṭabaqāt-i Nāṣirī* and other tracts'[47]—there is only one political chronicle, the *Ṭabaqāt-i Nāṣirī* of Qāḍī Abū 'Umar 'Uthmān bin Minhāj-i Sirāj Jurjānī, which is a general history of the Muslim dynasties of Asia, extending from 194/810 to 658/1260. The book is divided into twenty-four chapters, the last dealing with the irruption of the Mongol infidels into Islam. The 24th chapter exclusively treats of the Shamsī kings, while the early Ghūrīd invasions of India are discussed in the preceding chapter. The work, although meagre in details, is highly prized as one of the earliest authorities on the advent and establishment of Muslim power in northern India. All the accounts of the kings of the Slave dynasty, contained in the *Kalimāt*, are based upon this book. The date of Sulṭān Shams al-Dīn's death is, however, wrongly recorded in the latter.[48]

For the accounts of the Khaljīs, the Tughluqs, and the Sayyids, Ṣādiq Hamadānī mainly relied on the *Sayr al-Auliyā'*, the *Ta'rīkh-i Fīrūz Shahī* of Ḍiyā' al-Dīn Baranī and the *Ta'rīkh-i Mubārak Shahī* of Yaḥyā bin Aḥmad Sirhindī. The dates of some of the incidents recorded in these works, and drawn upon by Ṣādiq Hamadānī in the *Kalimāt*, however, defy corroboration by more reliable authorities. The detail follows :

(i) Ṣādiq Hamadānī places the death of Sulṭān Ghiyāth al-Dīn Balban and the accession

teachings, preachings and principles. Towards the close of the 10th/16th century, however, political chroniclers started incorporating appendices in their works which contained notices of the eminent men of the past as well as those of their own times. Niẓām al-Dīn Aḥmad, Abū al-Faḍl, and Firishta gave succint accounts of the Sufis and scholārs in their histories while Badāyūnī devoted the whole of the third volume of his celebrated *Muntakhab al-Tawārīkh* to the biographies of his contemporaries, distinguished in the fields of mysticism, medicine and scholastic studies. It was with this background that Ṣādiq Hamadānī resorted to the innovation of interweaving the accounts of the Muslim kings of Delhi—the Slaves, the Khaljīs, the Tughluqs, the Sayyids, the Afghāns, the Mughals, and the Sūrī interregnum—in the warp and woof of his work which was basically a Sufi biography. These accounts, which are spread throughout the *Kalimāt* and endow it with an historical undertone, do not follow any systematic chronological order or dynastic sequence; the author places them wherever he thinks convenient. Mostly, however, the account of every king follows the notice of one of his contemporary Sufis. Rulers of little or no significance belonging to a common dynasty are usually strung together and mentioned as part of the account of some major monarch of that house.

Among the books mentioned by Ṣādiq Hamadānī as his sources—the *Akhbār al-Akhyār*, the *Fawā'id al-*

status of state religion, initiating a completely new order, encouraging Muslim learning, lore and languages, and popularising the Perso-Islamic arts in this new, but historic, land mainly goes to the Turkish warriors and men of arms who became the Sulṭāns of Delhi. The chronicles that followed the advent of Muslim power in India were essentially the records of these kings and conquerors and as such, generally revolved around their camps, campaigns and conquests. Using the canopy of the imperial court as their observation post, these historians, and their successors, evinced little interest in the passion and pain, the joy and sorrow of the common man. If the Sufis and sages engaged their attention it was mainly due to any, or all, of these considerations: the writer had some personal links with the saint, the mention of the relation of the latter with the ruling monarch illuminated some otherwise obscure aspect of his patron's life or at least, depicted the auspicious character of his reign. On the other hand, the Sufi literature—hagiographies, collections of discourses and anthologies of letters—also treated of the rulers in a very superficial manner and, except for a few casual remarks, hardly paid any heed to their activities and achievements. On the contrary, what they really portrayed vividly and vigorously were the ambitions and aspirations of the common man. It was his relief and grief, his weal and woe that found expression in their works besides, indeed, their own

late as 1053/1643-44 are also visible in the text. The book starts with the accounts of the Rightly Guided Caliphs (*Khulāfā'-i Rāshidīn*), which are followed by the notices of the Naqshbandī saints down to Khwāja Muḥammad Bāqī Bi'llāh. The first of the three chronograms that Shaykh Badr al-Dīn reproduces in connection with Khwāja Bāqī Bi'llāh's death, belongs to Ṣādiq Hamadānī, though he does not mention him by name. The account of Khwāja Bāqī Bi'llāh is followed by the notes on his two sons, Khwāja 'Ubayd Allāh and Khwāja 'Abd Allāh, and his three *Khalīfas*, Shaykh Tāj al-Dīn Sanbhalī, Khwāja Ḥussām al-Dīn Aḥmad Dihlawī and Shaykh Ilahdād of Amroha. The rest of the book comprises the biography of the author's spiritual guide, Shaykh Aḥmad Sirhindī and his descendants and *Khalīfas*. Shaykh Badr al-Dīn, however, does not devote as much space to the latter's father and his spiritual preceptors as had been done by the earlier biographer, Khwāja Hāshim Kishmī. Until recently only the Urdū translation[45] of the *Ḥaḍarāt* was generally available, but now the portion of the Persian text dealing with the life of Shaykh Aḥmad Sirhindī and his descendants and *Khalīfas*, has also been published.[46]

The Kings of Delhi :

However vital might have been the contribution of the Sufis and mystics in the consolidation and spread of Islam in India there is no denying the fact that the credit for elevating this exotic creed to the

died in 1034/1624. Kishmī continued with his work however, and completed it in 1037/1627-28. His book is divided into two major parts, which in turn consist of several sections. The first part, besides treating of the biography and teachings of Khwāja Muḥammad Bāqī Bi'llāh, contains notices of his sons and *Khalīfas*. The second part comprises a comprehensive account of the life of Shaykh Aḥmad Sirhindī wherein the author treats of his ancestors, his descendants, his teachings, his *Khalīfas* and his disciples at full length. The works of the Khwāja have been extensively drawn upon in the first part of the book, while the information about Shaykh Aḥmad Sirhindī is mainly first-hand and reliable. Being the earliest biography of one of the foremost lights of the Naqshbandīyya order, who not only consolidated the gains of Khwāja Muḥammad Bāqī Bi'llāh but also endowed it with a new scope and dimension, the *Zubdat al-Maqāmāt* occupies a unique position in the Naqshbandī literature of the sub-continent. The information it gives about several of Shaykh Aḥmad Sirhindī's addressees make it all the more important. The book has been published.[44]

The *Ḥaḍarāt al-Quds* is another important biography of Shaykh Aḥmad Sirhindī, compiled by his favourite disciple Shaykh Badr al-Dīn Ibrāhīm Sirhindī. The author gives the *Darajāt-i Abrār* as the chronogrammatic name of the book, yielding 1043/1633-34 as its date of completion, but dates as

valuable authorities on the Afghān period, particularly the Sūr dynasty, abounds in miracles, apparitions, and stories of demons and enchantments that testify to the credulity of the author and that of the age in which he lived. The work is still unpublished ; two of its manuscripts are available in the library of the British Museum,[41] London.

The *Kalimāṭ* as a Pioneer and Precursor :

The *Kalimāt al-Ṣadiqīn* not only pioneered a distinct genre of hagiographies dealing with the Sufis of a particular region but also heralded the appearance of two important Naqshbandī biographical works, the *Zubdat al-Maqāmāt* and the *Ḥaḍarāt al-Quds*. The *Dhikr-i Jamī'-i Auliyā'-i Dihlī* by Muḥammad Ḥabīb Allāh bin Shaykh Jahān (born in 1080/1669-70) is a continuation of the *Kalimāt al-Ṣādiqīn*. Although Muḥammad Ḥabīb Allāh also starts his work with the Sufis of the early centuries, the real worth of his work lies in its latter part, that bridges the gap of more than one century, from the time of the *Kalimāt* to the composition of his own work in 1140/1728-29. This work is still in manuscript and copies of it are available in the India Office[42] and the British Museum[43] libraries.

The *Zubdat al-Maqāmāt* of Khwāja Muḥammad Hāshim Kishmī is essentially a biography of the author's spiritual preceptor, Shaykh Aḥmad Sirhindī, compiled at the request of the latter's sons. He had not proceeded far with his work when the Shaykh

Shaykh Tāj Sanbhalī, Khwāja Ḥussām al-Dīn Aḥmad, Miyān Shaykh Aḥmad Sirhindī and Miyān Shaykh Ilāhdād of Amroha. Though the description is not as exhaustive as could be expected, for he had already treated of this topic at length in an independent work,[40] since it provides the earliest information and comes from one who was in close proximity with the Naqshbandīyya *Khānqāh*, its authenticity and importance cannot be over-emphasized.

The account of Khwāja Muḥammad Bāqī Bi'llāh is followed by fifty-five of his aphorisms that have been mainly culled from his own works, namely, his *Malfūẓat*, his letters, his exegesis on some chapters of the Qur'an, and his commentary on some mystical quatrains generally known as the *Sharḥ-i Rubā'iyāt*.

The description of miracles and supernatural deeds of the mystics is almost an indispensable part of the Sufis hagiographies. The *Kalimāt al-Ṣadiqīn* of Muḥammad Ṣādiq Hamadānī is no exception to this rule. Although generally he avoided the mention of superstitious things, still, at moments he failed to resist this temptation. One such instance is story of the infatuation of one of the soldiers of Sulṭān Sikandar Lodī with an idol and the subsequent disapearance of the idol from the temple. This story he reproduced from the *Waqi'āt-ī Mushtāqī*, an extremely ill-arranged quasi-historical work by Shaykh Rizq Allāh Muṣhtāqī, an uncle of Shaykh 'Abd al-Ḥaqq Muḥaddith Dihlawī. The *Wāqi'āt* which is one of the earliest and most

mortal remains had found their final abode in Delhi.

For the accounts of the earlier generations of the Sufis he relied, quite naturally, on the previous authorties and gleaned all the relevant material on the subject that was scattered throughout their pages. To fill in the gaps in the spiritual genealogies of these Sufis he depended on the *Nafaḥāt al-Uns min Ḥaḍarāt al-Quds* of Maulānā Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān-i Jāmī, a veritable authority in Naqshbandī circles.[37]

As for the generation of mystics that immediately preceded him, Ṣādiq Hamadānī derived his information from such exemplary and erudite transmitters as Maulānā Ḥasan Kashmīrī and possibly from Shaykh 'Abd al-Ḥaqq Muḥaddith Dihlawī also. The notices of Shaykh 'Abd al-'Azīz and Shaykh Ḥusayn Naqshī are two pertinent examples in this regard.[38] Similarly, his information about his own ancestors including his maternal grandfather, Maulānā Ḥājji Muḥammad Kashmīrī, is based upon hearsay and oral family traditions. Another category of Sufis included in the work comprises personally known distinguished contemporaries of Ṣādiq Hamadānī who had died long before the composition of the *Kalimāt al-Ṣādiqīn*.[39] The fact that no other work mentions these celebrities eloquently speaks for the importance of the *Kalimāt*. Still another invaluable component of the *Kalimāt*, which can rightly be described as its consummation and crown, is the section dealing with Khwāja Muḥammad Bāqī Bi'llāh and his *Khalīfas*, namely

in the early 11th/17th century and the *Gulzar-i Abrār* that was completed sometime in 1022/1613-14, dealing with the Sufis of all major denominations spread all over India, and having himself already compiled a book on the luminaries of the Naqshbandīyya order, there was little scope for Ṣādiq Hamadāni, or for that matter, for an any other writer, to make a real and concrete contribution in the field. Nevertheless, realising that Delhi, the hive haunt and haven of a great many renowned Indian Sufis, the city that had served over the centuries as a nursery for innumerable Muslim mystics, who took the torch of spiritual solace to the farthest frontiers of the sub-continent, had been treated in all the previous works as a part of a big whole, and as an entity in itself had received scant attention at the hands of his illustrious predecessors, Ṣādiq Hamadānī ventured to write the first hagiography exclusively treating of the Sufis of that city. The confusion and consternation that had followed the appearance of the first edition of the *Akhbār al-Akhyār*, however, served as an eye-opener to our author and as such, except for the accounts of four celebrated *Khalīfas* of his spiritual preceptor, Khwāja Muḥammad Bāqī Bi'llāh, his teacher Shaykh 'Abd al-Ḥaq Muḥaddith Dihlawī, and a passing reference to his maternal uncle, Maulānā Hasan Kashmīrī, Ṣadiq Hamadānī scrupulously avoided the mention of his contemporaries and confined his work to those architects of the edifice of Muslim culture in India whose

Hamadānī also appears to have been fond of this book in no small measure. He quotes it once in the *Kalimāt*[32] and in one of his letters addressed to Shaykh Aḥmad Sirhindi[33] seeks explanations for two points arising out of that book which at once reveal his interest in it as well as the discriminating nature of his mind. In the structure and format of the *Kalimāt* he chose the *Rashaḥāt* as his model. He prefaced the extensive account of his preceptor, Khwāja Muḥammad Bāqī Bi'llāh, to quote him 'the real object in writing the book,'[34] with the accounts of the saints who were buried in Delhi up to his own time. After the accounts of a number of distinguished Sufis he also reproduced some of their aphorisms, each one known as a *Kalima* (an utterance) and styled his work *Kalimāt al-Ṣādiqīn* ('The Utterances of the Truthful'), the name of the book being expressive of the date of its commencement and completion.[35]

The Sufis of Delhi :

As we have discussed elsewhere[36] prior to the advent of the *Kalimāt al-Ṣādiqīn* four standard biographical dictionaries namely the '*Sayr al-Auliyā*', the *Siyar al-Ārifīn*, the *Akhbār al-Akhyār* and the *Gulzar-i Abrār* had made their appearance. These works had been composed by a Chishtī, a Suhrawardī, a Qādirī and a Shaṭṭārī writer respectively. Strictly in historical sequence, it was now the turn of a Naqshbandī to come forward. But with two important works already in existence, the *Akhbār al-Akhyār* which appeared in its revised form

Rabī, II' 893/March 1488, and heard him discoursing on the virtues and qualities of the saints of the Naqshbandīyya order. He remembered his utterances and, when the meetings ended, carefully committed them to paper. When the Khwāja died, Alī Ṣafī for his personal spiritual satisfaction decided to arrange the discourses of his preceptor in the shape of a book, though sixteen years elapsed before he could execute his plan. In doing so, he prefaced the biography of the Khwāja, the real theme of the book according to the author, with the accounts of his predecessors in the Naqshbandīyya order. Wherevr possible he also appended some of the sayings—each one known as a *Rashaḥa* (drop)—of that particular saint and called his work the *Rashaḥāt-i 'Ayn al-Ḥayāt* ('The Drops of the Spring of Life'). The name, *Rashaḥāt* is expressive of the date of its completion,[28] i.e. 909/1503-4 ; though references to dates as late as 912/1506 are also seen in the text.[29]

The *Rashaḥāt*, based as it is on the conversations of Khwāja 'Ubayd Allāh Aḥrār, various books on the lives and teachings of the saints of the Naqshbandīyya school of mystics, and the accounts gathered from the trustworthy contemporaries of the author, has always been prized as the earliest standard authority, after the *Nafaḥāt*, on the history of the Naqshbandīyya order. Several commentaries[30] of the work and its renderings into the Turkish language[31] eloquently speak for its importance and popularity. Ṣādiq

(108) Shaykh Hājjī Dihlawī
(109) Shaykh Ḥusayn Naqshī
(110) Shaykh Sayf al-Dīn Dihlawī
(111) Shaykh Rizq Allāh Mushtāqī[26]
(112) Shaykh Ismā'īl 'Arab
(113) Shaykh Bahlūl Dihlawī
(114) Shaykh Ḥājjī Muhammad
(115) Shaykh 'Abd al-Ghanī Biyābānī
(116) Shaykh 'Abd al-Wāḥid Ajodhanī
(117) Shaykh Walī Muḥammad
(118) Sayyid Muḥammad Muḥtasib
(119) Maulānā Ḥājjī Kashmīrī Dihlawī[27]
(120) Khwāja Muḥammad al-Baqī al-Naqshbandī al-Uwaysī; accounts of four of his most distinguished *Khalīfas*, namely Tāj Sanbhalī, Khwāja Hussām al-Dīn Dihlawī, Shaykh Aḥmad Sirhindī and Shaykh Ilāhdād of Amroha, are also included.

The plan of the *Kalimāt* :

In its plan and pattern the ***Kalimāt al-Ṣādiqīn*** closely follows the model of the ***Rashaḥāt i 'Ayn al-Ḥayāt*** of Fakhr al-Dīn 'Alī Ṣafī, son of the celebrated preacher of Herat, Mullā Ḥusayn Wā'iẓ Kashifī. The author of the ***Rashaḥāt*** tells us in the preface of his book that he was admitted to the presence of the great Naqshbandī saint, Khwāja 'Ubayd Allāh Ahrār towards the end of the Zī al-Qa'da 889/December 1484 and again at the beginning of the

(80) Shaykh Ḥājjī 'Abd al-Wahhāb
(81) Shāh Abū al-Ghayth Bukhārī
(82) Shāh Jalāl Shīrāzī
(83) Shaykh Sulaymān Mānduwī[23]
(84) Shaykh Muḥammad Mashā'ikh
(85) Shāh Muzammil
(86) Shāh Muddaththir
(87) Shaykh Rukn al-Dīn
(88) Shaykh Abū al-Fatḥ
(89) Shaykh Ad-han Dihlawī
(90) Shaykh Yūsuf Qattāl
(91) Shaykh 'Abd Allāh Dihlawī
(92) Maulānā Shu'ayb[24]
(93) Shaykh Jamālī
(94) Sayyid Ḥasan Pāy Minārī
(95) Shaykh Tāj al-Dīn Muhammad Dihlawī
(96) Shaykh 'Alā' al-Dīn Ajodhanī
(97) Shaykh Muḥammad Ḥasan Khayālī
(98) Mīr Sayyid Shams al-Dīn and Sayyid Abū Ṭālib[25]
(99) Sayyid Ibrāhīm Īrajī
(100) Mīr Sayyid 'Abd al-Awwal
(101) Shaykh 'Abd al-'Azīz
(102) Shaykh Isḥāq Multānī
(103) Shaykh Ḥasan Būdla
(104) Maulānā Majd
(105) Shaykh Zakariyyā' Dihlawī
(106) Shaykh Tāj al-Dīn Dihlawī
(107) Shaykh Yūsuf Dihlawī

(51) Maulāna Shihāb al-Dīn Imām
(52) Shaykh Rukn al-Dīn Dihlawī
(53) Shaykh Kabir al-Auliya
(54) Khwāja Mu'ayyid al-Dīn Anṣārī
(55) Shaykh Ḥaydar
(56) Shaykh Abū Bakr Muṣṣallā Bardār
(57) Khwāja 'Azīz al-Dīn
(58) Maulānā Shams al-Dīn Yaḥyā
(59) Maulānā Wajīḥ al-Dīn Pā'ilī
(60) Amīr Khusrau Dihlawī
(61) Khwāja Shams al-Dīn
(62) Khwāja Ḍiyā' al-Dīn Baranī
(63) Maulānā Ḍiyā' al-Dīn Sunnāmī
(64) Khwāja Mu'ayyid al-Dīn[20]
(65) Shaykh Niẓām al-Dīn Shīrāzī
(66) Shaykh 'Uthmān Sayyāḥ
(67) Shaykh Shihāb al-Dīn Ḥaqq-gūy[21]
(68) Shaykh Ṣadr al-Dīn Ḥakīm
(69) Shaykh Fakhr al-Dīn Thānī
(70) Sayyid Yūsuf al-Ḥusaynī
(71) Qaḍī 'Abd al-Muqtadir Sharīji
(72) Shaykh Zayn al-Dīn
(73) Mas'ud Bak
(74) Shaykh Bdar al-Dīn Samarqandī
(75) Shaykh Rukn al-Dīn Firdausī
(76) Shaykh Najīb ul-Dīn Firdausī
(77) Shaykh Ḥasan Ṭāhir
(78) Maulānā Samā' al-Dīn
(79) Shāh 'Abd Allāh Qurayshī[22]

(22) Shaykh Rājī Dihlawī
(23) Shaykh Shams Autāwala
(24) Shaykh Shihāb al-Dīn ʻĀshiq
(25) Shaykh ʻImād al-Dīn
(26) Shaykh Niẓām al-Ḥaqq w-al-Dīn
(27) Shaykh Najib al-Dīn Mutwakkil
(28) Shaykh Ṣalāḥ al-Dīn Darwīsh[18]
(29) Shaykh Nūr al-Dīn Malikyār Parrān
(30) Shaykh Ḍīyā' al-Dīn Rūmī
(31) Sīdī Maula
(32) Shaykh Abū Bakr Ṭūsī
(33) Shaykh Farīd al-Dīn Nāgaurī
(34) Shaykh Naṣīr al-Dīn Maḥmūd
(35) Maulāna Fakhr al-Dīn Marwazī
(36) Maulāna ʻAlā' al-Dīn Nīlī
(37) Khwāja Taqī al-Dīn
(38) Khwāja Hārūn
(39) Sayyid Muḥammad Kirmānī
(40) Qāḍī Muḥyī al-Dīn Kāshānī
(41) Sayyid Shams al-Dīn Khāmūsh
(42) Sayyid Aḥmad Kirmānī
(43) Khwāja ʻAzīz al-Dīn
(44) Khwāja Qāḍī
(45) Khwāja Muḥammad and Khwāja Mūsā
(46) Khwāja ʻAzīz al-Dīn Ṣūfī
(47) Khwāja Abū Bakr Shiblī
(48) Maulāna Jamāl al-Dīn Dihlawī[19]
(49) Khwāja Karīm al-Dīn Samarqandī
(50) Maulāna Faṣīh al-Dīn

relied on. He also gives an explanation of the method of obtaining the year of the commencement and completion of the book by undoing its chronogrammatic name, the *Kalimāt al-Ṣādiqīn.* Then, in the course of a *Muqaddima*, he tries to establish the pre-eminence and superiority of Delhi over the other cities of the world.[15]

Therafter, the accounts follow of :

(1) Khwāja Quṭb al-Dīn Bakhtyār Ūshī
(2) Shaykh 'Alī Sijzī[16]
(3) Khwāja Tutmājī
(4) Sayyid Nūr al-Dīn Mubārak Ghaznawī
(5) Shaykh Ḥamīd al-Dīn Nāgaurī
(6) Qāḍī Ḥamīd al-Dīn Nāgaurī
(7) Shaykh Nāṣiḥ al-Dīn
(8) Qāḍī Sa'd and Qāḍī 'Imād
(9) Shaykh Mu'izz al-Dīn Dihlawī
(10) Shaykh Wajīh al-Dīn
(11) Shaykh Niẓām al-Dīn Abū al-Mu'ayyid
(12) Shaykh Burhān al-Dīn Maḥmūd Balkhī
(13) Shaykh Turk Biyābānī
(14) Shaykh Nūr al-Dīn
(15) Maulānā Mu'īn al-Dīn 'Imrānī
(16) Khwāja Muḥammad Mū'īna-dūz
(17) Maulānā Majd al-Dīn Ḥajjī Jājarmī[17]
(18) Shaykh Badr al-Dīn Ghaznawī
(19) Khwāja Bust
(20) Bābā Ḥajji Rūzbih
(21) Shaykh Imām al-Dīn Abdāl

not a mere city but the cradel of their culture, the repository of their traditions and the embodiment of their civilization. The monuments and memorials, and the ruins and remnants[11] of this gorgeous city inspired the author of the *Kalimāt al-Ṣādiqīn* as well. But what stirred his imagination most was the spiritual aspect of the splendour of this city, with its layer upon layer of history and tradition and its long record of cultural existence. To quote him :

> . . . everyone, even with a little bit of knowledge, knows for certain that after the Two Holy Sanctuaries of Islam (حرمین شریفین), if nobility and greatness can be claimed by other cities, Delhi is the first and foremost among them. The common folk (عوام) call it a miniature Mecca (خرد مکّہ) while the sagacious (خواص) do not entertain any doubt whatsoever about its greatness. . . . A discerning person once remarked that as far as its sanctity was concerned the whole of Delhi was just like a mosque. . . .[12]

It was with this conception of Delhi in mind that Ṣādiq Hamadānī had long contemplated a book about the lives of the Sufis buried there. After much procrastination, sometime in 1023/1614,[13] at last he embarked upon writing the *Kalimāt* and completed it the same year, on Friday 23 Rajab/29 August, 1614.[14]

The book starts with a doxology which is followed by a brief description of the motives of the author in undertaking the project and the sources he mainly

'Alā' al-Dīn Khaljī' (695/1296—715/1316) writes that each one of them was considered to bo the greatest scholar of his time and had no peer in Bukhara, Samarqand, Baghdad, Egypt, Khwarazm, Damascus, Tabriz, Isfahan, Rūm and Rayy.[6] The presence of such unique scholars in Delhi, who specialised in Qur'ānic exegesis, jurisprudence (فقه), principles of jurisprudence (اصول فقه), theology, logic, dialectics, and rhetoric[7], raised this city to the stature of one of the traditional and long-standing centres of Islamic learning ; and the *Jamā'at Khāna* of the great Chishtī saint 'Shaykh Niẓām al-Dīn Auliyā' (d. 725/1325) with a vast number of devotees spread all over the country, gave it an unprecedented air of piety, sanctity and consecration[8]. Poets as great as Amīr Khusrau (d. 725/1325) and Ḥasan-i Sijzī 'Alā' (d. 729/1328) adorned the cultural gatherings of the capital[9] and specialists in different arts and crafts were also in great abundance in the town. It was with this background that the progeny of those who only a generation before had migrated to this land of wonders, began to sing its glories and extol its virtues.[10]

Notwithstanding locational changes, the transfer of the seat of government, for short intervals, to Daulatabad, Agra, and Lahore and occasional phases of its destruction, decline and downfall, Delhi, on the whole, maintained its glory, greatness and grandeur and continued to symbolise the hopes and aspirations of succeeding generations of Muslims, for whom it was

venerable Sayyids, Maliks, Amīrs, Ṣardars, and other great men, the Sulṭān used, yearly, to expend about ten millions ; and people from various parts of the world he gathered together at the capital city of Delhī, which is the seat of government of Hindūstān, and the centre of the circle of Islām, the sanctuary of the mandates and the inhibitions of the law, the kernel of the Muḥammadī religion, the marrow of the Aḥmadī belief, and the tabernacle of the eastern parts of the universe—Guard it, O God, from calamities, and molestation : This city, through the number of grants, and unbounded munificence of that pious monarch, became the retreat and resting-place of the learned, the virtuous and the excellent of the various parts of the world ; and those who, by the mercy of God, the most High, escaped from the toils of the calamities sustained by the provinces and cities of 'Ajam' and the misfortunes caused by the [eruption of the] infidel Mughals, made the capital—the asylum of the universe—of that sovereign their asylum, refuge, resting-place, and point of safety; and up to the present day, those same rules are observed and remain unchanged, and such may they ever continue[5] :

Baranī, another reliable authority on early mediaeval India, while enumerating the names of forty-six distinguished scholars of the reign of Sulṭān

task of the conversion of non-believers and the worldly-minded within the Muslim community itself.[3] The subsequent devastation of Central Asia, Khurasan, Sistan, Mazandaran, the Persian districts of Iraq, and Azarbayjan by Chingīz Khān (603/1206—624/1227) and his myrmidons[4], and then the sack of Baghdad (656/1258) at the hands of Hulāgū Khān (654/1256—663/1265) brought new tides of immigrants to India. These repeated influxes of Muslim elites from the traditional lands of Islam into India immensely enriched the social, cultural and intellectual life of this country and went a long way to help it establish its own customs, traditions and norms in different spheres of life. The liberal treatment which these new arrivals received at the hands of the local rulers and what they thought of Delhi is best illustrated by the following evidence of Minhānj-i Sirāj, the noted historian of early mediaeval India, who himself migrated to Delhi in the wake of the Mongol inroads into Transoxiana. Commenting on the reign of Sulṭān Shams al-Dīn Iltutmish (607/1211—633/1236), he writes :

> Towards men of various sorts and degrees, Kāẓīs, Imāms, Muftīs, and the like, and to darweshes and monks, land-owners and farmers, traders, strangers and travellers from great cities, his benefactions were universal. From the very outset of his reign, and the dawn of the morning of his sovereignty, in the congregating of eminent doctors of religion and law,

Dr. Muhammad Saleem Akhtar

17

THE KALIMAT AL-SADIQIN

A Seventeenth Century Rare Hagiography

The *Kalimāt al-Ṣādiqīn* of Muḥammad Ṣādiq Dihlawī Kashmīrī Hamadānī[1] is a hagiological work dealing with the lives of the Muslim Sufis who lie buried at Delhi. The city of Delhi, situated on the left bank of the river Jamna, is the throbbing heart of the South Asian sub-continent, as it has been for centuries past. At first a fortified outpost of the Ghūrid empire, consequent upon the success of the Muslim thrust to the east, with the twin advantages of being a springboard for further advance and a link with the power base in the north-west, it became the natural centre of the Ghūrid successor state of Aybak (d. 607/1210) and his Slave dynasty successors.[2] Following in the train of the advancing armies as spiritual advisors to the soldiery and as colonizers of the new territories, many Sufis made their way to India and occupied themselves with the Herculean

The Preface is an intellectual defence of the intellectual approach adopted by Iqbal in the *Lectures*. No wonder, the *Lectures* provide an exposition of the New Physics which had emerged with Einstein earlier in the present century, also of the constructions which philosophers following Einstein, had begun to put, and which some Muslim philosophers in their time had already put on ideas basic in philosophy, viz., space, time, matter, man, mind, God. The message of the *Lectures* extols 'deed' rather than 'idea'. The argument for the existence of God is 'experience', it may be the experience of religious seers over the centuries, it may be the experience of Shaikh Ahmad Sirhindi nearer home. The end—the Ultimate End—of human life is more and more life, free, creative, spontaneous, constructive. Iqbal—like all voluntarists, like Bergson, like Nietzsche—wishes to extol 'deed' but not without absorbing 'idea' into it.

• • •

teenth-century materialism, that is to say, according to which the universe including man is ultimately made up of irreducible last particles constrained by their nature, to follow certain mechanical laws. Iqbal was optimistic about the outcome of modern physics. Religion and science, he said (in 1928) may discover hitherto unsuspected mutual harmonies. The *Lectures* show where these harmonies could be found.

14. In true scientific humility, however, Iqbal warns that there is no finality in philosophical thinking. Therefore, his is not—and cannot be—the last word on the subject. "As knowledge advances and fresh avenues of thought are opened, other views probably sounder views than those set forth in these lectures, are possible. Our duty is carefully to watch the progress of human thought, and to maintain an independent critical attitude towards it".

The comment may seem irresistible that Iqbal begins by reminding us that the preference of the Quran is for deed rather than idea. But the burden of his own Preface carries a preference for 'idea' rather than 'deed'. Is it a contradiction, and a serious one, proof of emotional ambivalence and so on? No, is the answer.

sound to the repetition of religious names or formulae. These exercises cannot be adopted by modern man. He will not try them out, and probably not think it worthwhile. True, occasionally Western writers turn up and say they have tried out Yoga exercises and found them true—more or less true—to their claim. But such declarations are devoid of any rational, scientific appeal. If they are valid, they are valid only for those who perform the exercises and have the resulting experiences. They are not valid for all and sundry. They are not experiences which all can have or which all can test, check, and judge, like the experiences of science.

12. Iqbal's *Lectures*, therefore, try to meet even though partially urgent demand for a reconstruction of "Muslim religious philosophy with due regard to the philosophical traditions of Islam", on the one hand, and "the more recent developments in the various domains of human knowledge", on the other.

13. The time at which Iqbal composed the lectures was most favourable for such a reconstruction. Why? Because classical physics had moved away from its traditional assumptions, from the crude nine-

in childhood are no longer valid when the child has become adult. The human group—humankind that is to say—resembles the human individual. To repeat, the Quran (31 : 29) says : 'Your creation and your resurrection are like the creation and resurrection of a single soul'. Therefore, a time must come when religious thinking must forsake revelational authority and fall back upon the ordinary method of observing, experimenting, and reasoning. This seems to be the point of the Quran verse which Iqbal quotes.

11. Iqbal's conclusion, in short, seems to be that prophetic experiences witch could be authoritative having ceased and mystical experiences which have not ceased, not being authoritative, the only method left for religious discourse is the method of science. "The demand for a scientific form of religious knowledge is only natural", says Iqbal and in any case modern man including the modern Muslim—if he is to attain to a living reconstruction of faith —must have at his disposal "a method physiologically less violent and psychologically more suitable". The reference here is probably to mystical exercises of holding the breath and making the body re-

from the deductive, and towards the inductive, approach to the moral and spiritual problems of man.

This requirement-cum-achievement has to be connected with relevant texts from the Quran itself and in the light of rational considerations. Cessation of prophetic experience—experience of God which claims divine sanction and support and assumes an authoritarian status for itself—has to be valid in terms of ordinary reasoning and in terms of Quran texts. Iqbal's reasoning is set forth in the *Lectures*. Mankind moved out of the period of minority around the time that Islam appeared on the scene. Prophetic teaching suitable for the period of man's minority remained no longer suitable for adult mankind. Revelational authority had to give place to rational authority. Iqbal's Quran text in support of the thesis is this verse from Surah Luqman. Human communities—and, therefore, humankind as a whole—recapitulate the stages of birth and renewal—creation, resurrection, etc. —which constitute the career of the individual human soul. The human individual is a child to begin with, but becomes an adult. Methods which could be valid

comtemporary Muslim mystics or theologians. No, nothing of the kind. The time is over when appeals to mystical experience could succeed. Modern man no longer understands or appreciates such experiences. Iqbal does not indicate whether he himself shares this disability of modern man. But it is obvious enough in the course of the *Lectures* that Iqbal sympathises but does not see eye to eye with modern man in this respect. Iqbal values mystical experiences and even cites Shaikh Ahmad Sirhindi (Lecture[1] VII) to show that such experiences can be valid experiences, and that they constitute a part of the continuing tradition of Islam. Mystical experiences of a higher order—which Iqbal calls prophetic experience—have ceased with the Quranic Revelation. This he makes clear in his lecture on the "Spirit of Muslim Culture". The cessation of prophetic experience is both a logical requirement and an historical achievement. Islam's role in the history of human progress is to lead mankind—the whole of mankind—away from authoritarian, and towards rational ways of thinking, away

1. This is not a lecture but an article later in the book.

creation and resurrection and these, we may assume, put a limit on what inferences may be drawn from the analogy. The discussion of the possible and probable meaning of the verse would take us into the context in which the verse appears in Surah Luqman and the context in which the Surah itself appears in the group of Surahs to which it belongs. The investigation would be worthwhile, but will take us far away from the limited theme of the 'Preface'.

For the moment our concern is with the use Iqbal makes or wishes to make of this verse in the argument he is pursuing in his Preface. At first sight the relevance of the verse to the central point of the Preface is not very clear. But let us see. Iqbal's Preface is—as by rights it could be—a defence of what he proposes to do in his *Lectures*. And this is to present a reasoned exposition of the metaphysical, moral, and political message and meaning of Islam for modern man and modern Muslims. For the Muslims, in addition, the *Lectures* contain a definition of tasks that lie ahead. The *Lectures*, Iqbal warns, will not draw on mystical experience reported in the past Muslim traditions or by

which had made the modern Western mind what it is. This ignorance of how the modern mind works, how it thinks, judges and feels has made the Sufis of today incapable of learning from modern thought or of imparting anything to it. They are happy and contented with methods which have become obsolete, methods 'created for generations possessing a cultural outlook different in important respects from our own'. The way Iqbal contrasts modern with ancient or medieval mind to the distinct advantage of the modern is unmistakable. This may be questioned. Are they so very different after all? Impressed by quite different methods of thinking and persuading and arriving at conclusions and convictions? But.

10. Iqbal is adamant and even cites the Holy Quran in support of his view. He cites verse 29 of Surah Luqman which says, 'Your creation and your resurrection are like the creation and resurrection of a single soul'.

The verse points to an analogy between the individual mind, soul, or spirit and a whole people's mind, soul or spirit. Two points are stressed in the analogy, viz.,

in his eyes. And why? Because "of its liability to illnese". Such experiences are often had by persons who only suffer from hallucinations.

8. The more genuine schools of Sufism have done good work in shaping and directing the evolution of religious experience in Islam. This means that religious experience can be genuine and valid—anything but illusory—and that there are Sufistic schools which have taken pains to describe and record this experience and reduce it to some kind of order, so that Islamic religious experience could be said to have become a continuing and developing tradition, with its unique methods, terminology, criteria, etc.

What then is the difficulty? Why cannot modern man benefit from this tradition?

9. Iqbal's reply is: The present day representatives of these one-time genuine schools are ignorant of the modern mind. By 'modern mind' Iqbal obviously means something which may be said to be the product of the intellectual, political, and technological progress which has taken place in the West in three modern centuries, viz; seventeenth, eighteenth, and nineteenth

restate it in numbered paragraphs :

1. It is true, the Quran offers the way of experience in preference to that of logical argument.
2. It is also true that religious faith itself ultimately rests on a special type of inner experience.
3. But this special type of inner experience cannot be had by every one. There are men who remain strangers to it.
4. Modern man especially has become a stranger to it. This is because of his habits of concrete thought, viz., observation and experiment and general reliance on sense-experience.
5. These habits of concrete thought—Iqbal reminds—Islam itself fostered in the earlier stages of its cultural career.
6. Modern man shaped by modern science has become incapable—or at least less capable—of experience on which religious faith rests. But over which Islam will have no regrets, because Islam itself has fostered habits of concrete thought.
7. Not only has modern man become less capable than ancient or medieval man of having the unique experience which makes for religious faith, the whole business of having such experience has become suspect

Qazi Muhammad Aslam

18

IQBAL'S 'PREFACE' TO THE LECTURES

Iqbal's 'Preface' to the *Lectures*.

Iqbal's Preface to his *Lectures* on 'the reconstruction of religious thought in Islam' is a very compact statement, the point of which is not easy to grasp. However, after one has gone through *Lectures* much of its obscurity disappears.

Iqbal seems to be of the view that at the present time a rational[1] approach to the problem of reconstruction of Islamic religious thought is the most suitable, which means that the use of scriptural authority as a kind of major premise in any argument is not quite in place.

The argument of the Preface, therefore, is a defence of the largely rational[2] approach employed in the *Lectures*. To follow the argument we need to

1. Perhaps the word 'Scientific' would have been more appropriate than the word.
2. 'rational' in this context.

اشاریہ

(نذرِ حمید احمد خاں)

مرتبہ

احمد رضا

اشخاص

پ

ت

ٹ

ج

چ

ح

خ

د

ڈ

ذ

ص

ض

ط

ظ

ع

ے

• • •

مقامات - ادارے

آ

الف

چ

ح

خ

د

ڈ

ر

ز

س

کتب ، رسائل ، اخبارات

ب

پ

ت

ج

چ

ح

خ

د

ڈ

ذ

ر

ز

ق

ک

گ

ل

م

ن

و

ہ

• • •

نظمیں

● ● ●